

HENRI BERGSON

CELE DOUĂ SURSE ALE
MORALEI

Predica de pe munte ne dezvăluie datoria omului față de om, aruncând anatema asupra războiului, asupra sclaviei, înaintea Predicii de pe munte, omul nu și-a pus niciodată astfel de întrebări. Asta nu înseamnă că după aceea omul ar fi făptuit de fiecă dată mai bine decât înainte. Dar, considerate în ansamblu, actele oamenilor vor purta amprenta gândului creștin. Căci doar creștinismul a proclamat datoria omului față de om. Și doar creștinismul a văzut în aproape toți oamenii, învățându-ne să-i iubim pe toți în egală măsură.

Dumnezeul bergsonian, comentează Tudor Vianu, nu este într-atât Creator, cât principiul de creație. Lumea însăși nu este dată ca efect al unei fapte creatoare unice în ordine ontologică, ci este o permanentă creație ce are drept temei un principiu de viață, forță și iubire.

Diana Morărașu

HENRI BERGSON

**CELE DOUĂ SURSE ALE MORALEI ȘI
RELIGIEI**

**Ediția a II-a
Traducere și studiu introductiv de Diana MORĂRAȘU
INSTITUTUL EUROPEAN
1998**

LA ÎNCEPUT A FOST VIAȚA

Et il n'y a pourtant qu'une verite...
(Henri Bergson)

În ceea ce privește apropierea de morală, Bergson însuși mărturisește:

„Nu am pretenția să alcătuiesc o morală ; nu mă simt capabil, asemenea lui Nietzsche, să inventez una (...) Căci multe suflete au știut și știu cele necesare unei vieți morale și religioase și fără de ajutorul meu (...) Nu pot decât să reânnoiesc din rădăcină argumentele lor,

să le precizez și să le confirm (...) Pe scurt, pentru a vă spune în două cuvinte toată gândirea mea, morala nu trebuie găsită, ci explicată”¹.

Iar morala explicată de Bergson, pusă în terminologie experimentală și adâncită, în această perspectivă, în direcția fundamentului ei real, este morala creștină.

Citești în *Cele două surse ale moralei și religiei: totul a fost spus în Predica de pe Munte și în afară de aceasta nu există nimic*. Ar fi însă greșit să consideri bergsonismul drept o încercare de reântemeiere metafizică a creștinismului. Filosof al nivelelor

¹ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, P.U.F., 1959, p. 145.

realului, Bergson atinge, după o muncă de douăzeci de ani², nivelul realului metafizic; demersului acestuia exterior, obiectivat în scrierea din anul 1932, îi corespunde o treptată conversiune interioară, o atingere a „creștinismului integral”³ Și pentru că își mărturisise deschis credința în Isus și în sacramente, teologii au putut spune despre Bergson că a primit „botezul dorinței”⁴.

De altfel, cum singur scrie, el nu s-a situat niciodată de partea ateismului: „numai că, la început, nu aveam nimic de spus despre Dumnezeu. Am ajuns la experiența mistică pe căi ocolite (...) în ceea ce mă privește, n-am suferit o conversiune în sensul unei iluminări subite. încetul cu încetul, am ajuns la idei care probabil nu m-au părăsit niciodată, dar de care nu eram pe de-a-ntregul conștient, care nu mă „locuiau ” cu desăvârșire. Dar treptat, le-am descoperit în toată strălucirea lor”⁵.

Iar acest „ocol”, jalonat de scrierile de până în 1932, îl poți numi căutare și aflare a lui Dumnezeu -realul metafizic ca atare, cel mai pozitiv dintre toate nivelele

² J. Chevalier, op. cit., pp. 79-80. Mărturisește, într-un loc, Bergson: „Pentru mine, ordinea morală este o ordine nouă. Nu-i deloc simpla prelungire a mișcării evolutive: căci dacă ar fi fost astfel, ar fi fost inutil să lucrez douăzeci de ani la morală mea. Ar fi fost deja inclusă în Vevolution creatrice. ”

³ J. Chevalier, Comment Bergson a trouve Dieu, în Henri Bergson, Essais et temoignages, Neuchatei, 1943. După spusa autorului, la data de 2 martie 1938, Bergson a declarat că a atins „creștinismulintegral”, menționînd totodată inutilitatea încercării de a stabili o filiație între gîndul creștin și tradiția greco-latină, „căci creștinismul transfigurează tot ce atinge făcîndu-l, pur și simplu, creștin ”, pp. 96-97.

⁴ Georges Cattani, Temoignages, Neuchatei, 1943. în H. Bergson. Essais..., pp. 123-125.

⁵ J. Chevalier, Entretiens..., p. 158.

realului. Nedorind poate să se contrazică pe sine, Bergson nu scrie despre Dumnezeu decât după ce zeul însuși a devenit pentru el o experiență cunoscută; într-o scriere a lui Gilbert Maire aflăm o semnificativă rostire bergsoniană: „*N-am dorit niciodată să construiesc un sistem. Am pus laolaltă intuițiile. Și nu cred că acestea ar putea fi obținute decât printr-o răbdătoare confruntare cu faptele observate și cu datele exterioare. în sensul acesta, întreaga mea filosofie nu-i decât o succesiune de experiențe. Nu vreau să mă pronunț asupra experiențelor pe care nu le-am făcut ori pe care nu le pot verifica*”⁶

Demersul său filosofic apare ca ispită a gândului de a sesiza și cuprinde fapta ca atare, fără a se raporta aprioric la concepte date, considerate de Bergson „opririi”, nicidecum înaintări în ordinea spiritului. „Perceputul ” este criteriul intern⁷, la care se raportează întreg universul filosofic bergsonian.

Neantul -negație de depășit: Nu este în joc alternativa radicală da sau nu (anume disjuncția ființă sau neant); în locul mult rostitei întrebări ontologice de ce există ceva mai curând decât nimic, afli la Bergson problema „gradelor ” de ființă: în ce măsură ființa în interiorul realului. De altfel, Bergson nici nu folosește termenul de Ființă (noțiune puternic conceptualizată, care-și presupune celălaltul: neantul absolut), ci acela de Real, -care nici măcar de drept nu poate aduce cu sine, ca umbră imanentă, neantul

⁶ Gilbert Maire, Bergson, mon maître. Bernard Grasset, Paris, 1935, p. 218.

⁷ Madelaine Barthelemy-Mandaule, Bergson -adversaire de Kant, Paris, P.U.F., 1966, p. 128.

absolut, el însuși fiind gândit drept existență efectivă, dincolo de transpunerea conceptual-intelectuală a neantului ori a ființei.

Existența aparține sferei experienței, a faptului incontestabil ca atare, în cuprinsul căruia neantul nu este decât o „*falsă problemă*”, o *pură construcție mentală ori o reprezentare a unui plin substituit*⁸.

Or, una dintre acuzele aduse de gânditorii creștini lui Bergson este tocmai trecerea neantului absolut, precum și a noțiunii de haos, de dezordine cosmică, în categoria „falselor probleme” născocite de inteligență, gest care face, deși nu imposibilă, dar extrem de dificilă aflarea întocmai a zeului adus de creștinism, în orizontul filosofiei bergsoniene.

Părintele Tonquedec remarca: „orice filosofie despre Dumnezeu trebuie să se compună din două gesturi: să fie separat Dumnezeu de lume până la a-L înstrăina cu desăvârșire, și să fie unit apoi Dumnezeu lumii până la a face insesizabilă diferența dintre El și noi. Aceasta este o antinomie: între sursă și curent este necesară o continuitate; dar între Dumnezeu și lume trebuie presupusă o ruptură abisală. Cred că la Bergson abisul nu este îndeajuns conturat”⁹.

Iar Bergson, la rândul său, răspunde părintelui Tonquedec: „*Vorbesc despre Dumnezeu ca despre un izvor din care țâșnesc pe rând, ca efecte ale libertății Sale, elanuri sau curenți care, fiecare în parte, vor alcătui o lume: dar izvorul și lumile din El izvorâte vor*

⁸ Tudor Vianu, Henri Bergson, în Istoria filosofiei moderne. vol. IV, București, 1939, pp. 212-213.

⁹ Citat preluat din scrierea lui Emile Rideau, Le dieu de Bergson Paris, Felix Alean, 1932, p. 5.

rămâne distincte”¹⁰

Ceea ce separă însă creația de Creatorul ei nu-i decât un neant relativ. Pentru că la nivelul metafizicii pozitive bergsoniene neantul, ca neant de percepție, se poate manifesta în două planuri diferite: interior și exterior, dar niciodată în același timp; neantul nu poate fi deci decât relativ. Și întrucât neantul cuprinde existența în genere, poți pune semnul egal între neant și existență, balanța înclinând totuși, în plan ontologic, înspre partea neantului. Căci non-existența, neantul, vidul, înseamnă mai mult decât existența, de vreme ce o cuprinde atât pe aceasta, cât și ideea desființării ei. Gândul desființării totale este o judecată fără acoperire, căci orice desființare presupune în fapt o substituie: *„negația unui lucru implică afirmația latentă a înlocuirii sale cu un alt lucru*”.¹¹

Neantul, negația, capătă în demersul bergsonian un caracter dinamic, social și afectiv: pornind de la sentimentul unei absențe, al unei împuținări în ordinea realității, individul resimte în sine impulsul faptei, încercând să pună „ceva ” în locul acelui relativ „nimic.

Este doar una dintre iluziile logice ale inteligenței, orientate înspre acțiunea fabricatoare și fabulație. Sub toate înfățișările neantului, Bergson descoperă un prea-plin de ființă, pre-existența logică a neantului în raport cu ființa (adică pre-existența a ceea ce este „de drept” față de ce urmează a fi „în fapt”) neputând fi decât o explicație artificială, alcătuită din concepte

¹⁰ Albert Thibaudet, *Le bergsonisme*, Paris, N.R.F., 1923, voi. II, p. 126.

¹¹ I. Brucăr, *Bergson*, București, 1936, pp. 28-35

abstracte, sărace în substanță -"opriri ale spiritului " (Matiere et memoire)

Dacă în *L'evolution creatrice*, Bergson suprimă neantul pentru ființă, în Cele două surse ale moralei și religiei ființa însăși pierde în favoarea mișcării: „*Homo faber se proiectează într-un Deus faber și într-o cauzalitate fabricatorie*”¹².

Actul se originează într-un sentiment de absență, de lipsă -a unei utilități, nu a unui lucru ori ființe ca atare -, încât întrebarea dacă nu cumva în bergsonism, creația nu apare ca o necesitate pentru libertatea divină, își are, și ea, propria-i justificare.

Totuși, nu neantul absolut, ci negația -etapă imanentă filosofiei bergsoniene ca filosofie a nivelelor realului -își găsește un loc bine determinat și necesar¹³.

Tocmai pentru că se cunoaște pe sine drept filosof al nivelelor realului, Bergson întâmpină, de pe această poziție, acuza de panteism formulată de Jacques Maritain: „Dacă panteismul ar fi constatat în afirmarea prezenței intime a lui Dumnezeu în lucruri, atunci ar fi absolut inevitabil; actul de conservare nedeosebindu-se esențial de actul creator, se impune o anumită imanență a Creatorului în creație.

Dar se cer distinse două aspecte în raporturile stabilite de panteism între Dumnezeu și natură:

1. imanența;
2. inseparabilitatea.

Ideea de inseparabilitate este cea care alcătuiește,

¹² Albert Thibaudet, op. cit., p. 141.

¹³ Nakata Mitsuo, *Le rôle de la notion de valeur dans le bergsonisme*, Université de Lille, 1973, pp. 55-125.

in fapt, fondul panteismului”¹⁴. Bergson se desprinde de panteism tocmai prin stabilirea nivelelor realului, ignorate de acesta. Ceea ce interesează însă în apropierea bergsonism-panteism nu este atât problema imanenței lui Dumnezeu, cât cea a contingenței lumii.

Bergson admite contingența lumii și, implicit, și o întrepătrundere între lume și Creatorul ei. În relația lui cu lumea, zeul este în același timp immanent lumii și Celălalt al ei, această presuposiție aducând cu sine ideea unei „anumite prezențe active a lui Dumnezeu în fiecare dintre noi. Aceasta e originea, acesta este temeiul însuși al legii morale ”¹⁵. Morala bergsoniană nu depinde nici de ceea ce este transcendental în raport cu orice fenomen, nici de ceea ce este transcendent în raport cu devenirea, ci ține de un anumit nivel al realului empiric. În orizont empiric, Bergson distinge „planuri diferite de experiență ”¹⁶, experiența însăși distribuindu-se pe două paliere diferite ale realului: de suprafață și de profunzime.

Realitățile metafizice (libertatea, spre exemplu) nu sunt transcendente lumii fenomenale, ci interioare ei și totodată limitate de ea. Bergson gândește direct realul efectiv în funcție de realul efectiv însuși, filosofia sa putând fi numită filosofia unei totale afirmări a realului.

Din punct de vedere epistemologic, subiectul bergsonian se identifică și co-trăiește cu obiectul real; ontologic, Bergson nu presupune o ființă ce ar deveni

¹⁴ Henri Bergson, *Merits et paroles*, Paris, P.U.F., 1957, vol. 1, pp. 116-117.

¹⁵ Idem, p. 118.

¹⁶ Nakata Mitsuo, op. cit., p. 128.

posibilă negând devenirea întrucât, așa cum notam mai sus, neantul absolut este pentru el imposibil. Posibilă este însă negația parțială, pregătire voluntară a afirmației -în felul daimonului socratic, explicat drept „forță a puterii intuitive a negației”¹⁷. Ca parte negativă a intuiției, negația este provizorie, vizând realul social -constituindu-se astfel în treaptă necesară în afirmarea realului ca atare. Iar ca parte alcătuitoare a intuiției, negația se constituie în treaptă necesară și în încercarea de aflare a sursei realului efectiv. Ca lipsă a unei utilități, negația este doar negație subiectivă, immanentă demersului individului făptuitor.

Căci în actul uman Bergson distinge între fabricație și creație; negația, ca motor al mișcării dinspre „nimic” înspre „ceva” n-o poți afla decât în fapta lui homo faber.

Creația aparține pe de-a-ntregul eroilor în ordinea moralei; doar pe aceștia, laolaltă, îi poți gândi sub semnul substantivului „Bine”.

Omul obișnuit, cel care „fabrică”, se așază mai curând sub zodia adverbului „bine”, rămânând să dea socoteală de acel „bien-vivre” care, pentru Bergson, înseamnă a trăi urmând chemarea eroului.

Supunerea la chemarea eroului necesită și ea o negație, înțeleasă ca depășire a moralei propuse de societățile închise. Transgresarea limitelor intrinseci ale moralei închise și ale religiei statice nu înseamnă o renunțare la virtuțile civice, ci o mai-departe purtare a lor, prin negație, în acest context, morala însăși

¹⁷ Henri Bergson, *La pensee et le mouvant*, Paris, Felix Alcan, 1934, p. 120.

oscilează permanent între două extreme, atașarea și detașarea, participarea individului la realul metafizic dobândind astfel un caracter dinamic, realul metafizic însuși fiind perceput drept continuu de mișcare, devenire, permanentă facere de sine. Adevărata afirmare a realului metafizic nu devine posibilă decât în orizontul negațiilor succesive, presupuse a se afla în însăși tendința omului de a se depăși permanent pe sine. Toate acestea își au justificarea prin actele lui homo faber.

În ceea ce privește însă acei eroi morali ori, cum îi numea R.Seileere, „*adjutores Dei*”, sensul negator este dublu, presupunând și negarea tendinței umane de a nega realul. Afli aici o negare a negației, nu doar afirmația naivă, în chip de simplă credință pasivă. Putem spune, alături de unul dintre exegeții metafizicii bergsoniene a realului¹⁸, că neantul, în forma negației, își are și el un cuvenit loc în bergsonism, fiind: parțial (pentru că nu neagă niciodată a priori orice real), relativ (pentru că nu presupune un pol absolut și transcendent, păstrând totdeauna o relație intimă cu realul în mișcare), subiectiv (căci nu se obiectivează în afara realității empirice) și provizoriu (de vreme ce nu reprezintă decât aspectul negativ al afirmației intuitive ori morale). Negația bergsoniană, cu toate attributele ei, se face și ea în interiorul duratei.

Privită din perspectiva duratei, ea nu este simetrică realului, adică ființei totale, absolute, eterne dar totuși în mișcare, laolaltă subiectivă și obiectivă.

¹⁸ N. Mitsuo, op. cit., p. 74.

Bergson definește neantul -sau, mai bine spus, negația -în funcție de real, nu îl ipostaziază, ci îl pune la lucru în chiar interiorul realului. Și aceasta tocmai pentru că realul bergsonian se dispune pe nivele diferite întru care se stabilesc relații dinamice.

Nu poți să nu-ți amintești aici spusa lui Jankelevitch: „o fatalitate singulară voiește ca spiritul să lucreze neâncetat la propria-i distrugere, în chiar actul afirmării măreției sale”¹⁹.

Gândul acesta îl poți aplica întregului corpus de scrieri bergsoniene, considerând lucrările anterioare Celor două surse... drept partea negativă a afirmării depline a existenței lui Dumnezeu.

Odată cu scrierea din 1932, gânditorul pătrunde într-o altă ordine a cunoașterii: cea morală și religioasă: „presupunând negarea naturii, afirmarea bergsoniană a realului metafizic ține de faptul credinței convertite”.²⁰

Neantul, în forma negației de depășit, își află deci situarea în fapt înlăuntrul gândului bergsonian. Ceea ce desparte însă fapta teoretică a filosofului de gândul creștin este, odată cu respingerea neantului absolut, implicita subminare a imaginii zeului creator *ex nihilo*.

Dumnezeul bergsonian nu este într-atât Creator, cât principiul de creație. Lumea însăși nu este dată ca efect al unei fapte creatoare unice în ordine ontologică, ci este o permanentă creație ce are drept temei un principiu de viață, forță și iubire²¹. Iar zeul se manifestă în sentimentul bucuriei ce-l încearcă pe

¹⁹ Vladimir Jankelevitch, Bergson, Paris, Felix Alean, 1931, p. 227.

²⁰ N. Mitsuo, op. cit., p. 319.

²¹ Tudor Vianu, op. cit., p. 216.

om ori de câte ori simte fapta lui creatoare în bun acord cu elanul vieții pe pământ.

Omul-creator în ordinea Creației.

Așa cum se conturează el în scrierile bergsoniene, omul este o realitate privativă, constituită ca atare la întretăierea mai multor durate: durata materiei, durata individuală, familială și socială. Este totodată singura entitate dăruită cu inteligență -considerată, în dialectica bergsoniană, drept „etapa necesară și mediatoare”²² ce poartă, în interiorul duratei, de la ființa ca simplă ființă înspre împlinirea ei în ordinea realului metafizic prin suprapunerea parțială cu elanul iubirii creatoare. Nu gândirea prin viață o explică Bergson, ci viața prin gândire; ofkitl bergsonian nu se poate lua pe sine în deplină stăpânire decât reușind să stabilească un bun echilibru (interior și, implicit, exterior) între viață și gândire. în această perspectivă, păcatul anti-intelectualismului, mult alăturat bergsonsimului, pare a fi nejustificat, filosoful nerespingând inteligența, ci doar evidențiindu-i limitele. Inteligență și instinct, spirit și materie, alcătuiesc laolaltă, în om, o totalitate vie; noutatea bergonismului constă în postularea acestei totalități drept,, totalitate dinamică ", adevărata totalitate cerându-se căutată și aflată ca atare în exigența însăși a totalității, în crearea unui „plus”, înțeles la nivelul realului metafizic drept un spor de ființă²³. Pentru a realiza identitatea între conștiința individuală și principiul ei, ea va trebui să se desprindă din orice gata făcut, orientându-se

²² Emile Rideau, op. cit., p. 14.

²³ Albert Thibaudet, op. cit., vol. I, p.

înspre ceea ce se face. Intuiția, actuali-zându-se în interiorul duratei creatoare, cuprinde în sine, suprapunându-le, actul de cunoaștere și fapta ca atare, ea însăși devenind cunoaștere-acțiune. Considerarea lucrurilor sub specie durationis este o primă etapă ce se cere depășită (eroul moral, misticul, realizând în fapt această depășire), pentru a putea cuprinde cele câte sunt -sau pot fi -sub specie creationis. Intuiția însăși trece astfel în mișcare iar actul de a vedea se identifică cu actul de a voi²⁴. Dar mișcarea creatoare există numai în măsura în care se depășește neîncetat pe sine; asemenea lui Faust, Bergson află începutul în faptă, mai exact în fapta deplin creatoare a indivizilor excepționali: eroii morali, misticii.

Lumea morală de ei instituită este o lume a raporturilor nemediate dintre viață și viață, iar valorile supreme ce populează universul moral țin de ordinea acțiunii, nu a contemplației. Între Marta Și Maria, Bergson o alege iremediabil pe cea dintâi. De aceea el pare că trădează în unele locuri mistica, punând acțiunea morală exterioară drept criteriu al misticismului. Se desparte de mistică și prin distincția implicită stabilită între conținutul doctrinar al misticii și forma ei psihologică, precum și prin neacordarea cuvenitei întâietăți Grației divine în alegerea, de către om, a căii mistice. Natura și voința umană nu pot conduce prin ele însele la comuniunea mistică cu Dumnezeu. Gândul lui Bergson pare a fi trecut ușor pe lângă diferența abisală de natură dintre viață și

²⁴ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*. Paris, Felix Alcan, 1921, p. 259.

Grație. Omul, creator de sine, își sporește viața din sine creându-se neîncetat în ordinea realului. Dacă eul se desparte astfel de o anume natură naturată, cea a cercului închis al moralei și religiei societăților statice înfăptuiește gestul acesta pareă pentru a se cuprinde mai bine într-o natură naturantă, care este tot natură deși, e drept, de factură dinamică. Uniunea mistică cu Dumnezeu, greu de aflat în interiorul elanului vieții, topește eul într-o nouă impersonalitate, adevărat, mult mai cuprinzătoare. Voința acestor personalități „deschise” este interioară; deși se dilată la maximum, la ea nu se are decât pe sine ca obiect, iar intuiția mistică ce vizează realul din interiorul multcuprinzătoarei voințe îți apare drept elanul vital însuși, care se aude acum pe sine, răspunzându-și sieși ca ecou. La limită însă, voce și ecou se anulează reciproc. Mistica de felul acesta, „orizontală”, deși deschisă, funcționează ca atare, drept „schemă dinamică”, înlăuntrul eroilor morali, aști cum sunt ei teoretizați de gânditorul francez. Abia în relația model-imitatori se conturează clar poziția transcendentă a modelului. Raportându-se la model, insul obișnuit nu mai resimte presiunea emanată de morala societăților închise, fiind atras, chemat²⁵, întâmpinând valoarea (modelul) drept o chemare a transcendenței însăși. Încercând să stabilească eficacitatea unei astfel de legături morale, Bergson face apel nu la cele proprii rațiunii, ci la facultățile afective ale omului: noțiunea morală își găsește eficacitate doar prin medierea sensibilității.

²⁵ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Felix Alcan, 1932, p. 186.

Empirist ireductibil, cum se declară el însuși a fi, Bergson află în experiența mistică o semnificație filosofică, nu religioasă, vizând, prin intuiția mistică experimentată de misticii creștini, nivelul realului metafizic. Revelatori ai realului metafizic, misticii sunt indivizii excepționali înlăuntrul cărora ceea ce este de drept se identifică cu ceea ce este în fapt, alcătuind un univers în care realul însuși se dă ca valoare în raport cu sine și ca nivel valorizator și justificator în raport cu fapta celorlalți. Fiind stăpânii deplin ai cunoașterii realului -grafie intuiției mistice -eroii morali se constituie, dinaintea celorlalți, în agenți ai acțiunii. Ei alcătuind Realul (sau, mai curând, prin ei manifestându-se Realul ca atare), cunoașterea lor atrage după sine, în chip firesc, acțiunea celor care îi recunosc. Realul ce transpare prin aceste suflete excepționale aparține unui nivel diferit în raport cu realul experimental constatat de Bergson în lucrările de dinaintea Celor două surse... Jankelevitch numea „metaempiric” nivelul realului vizat în scrierea din 1932 stabilindu-i, astfel, limita. Dealtfel, cum spuneam, Bergson însuși recunoaște că a considerat mistica drept o anumită experiență pe care a încercat să o introducă în filosofie ca „metodă de cercetare filosofică”²⁶. În bergsonism, misticul capătă o întemeiere metafizică, el fiind creatorul prin excelență, cel a cărui acțiune intensă este ea însăși capabilă să intensifice acțiunea altor oameni și să aprindă, generoasă, și alte focare de generozitate. Toți marii oameni de bine, și în special cei al căror eroism

²⁶ J.Chevalier, *Entretiens...*, p. 152.

simplic și inventiv a deschis noi perspective virtuții, sunt revelatori ai realului metafizic”²⁷. Doar prin buna lor cunoaștere activă însoțită de obișnuit poate pătrunde, intuitiv și simpatetic, până la principiul însuși al vieții. Intuiția imediată de acestfel este cunoașterea dinamică în care actul de cunoaștere coincide cu actul generator al realității²⁸. Subiectul cunoscător nu contemplă doar Realul ci este obligat, prin chiar cunoașterea aceasta, să acționeze în felul obiectului cunoscut, anume, în interiorul Celor două surse..., în felul realului metafizic însuși. Ultimul aflat în ordine cronologică, acesta din urmă este primul în ordine calitativă în ceea ce privește dinamismul, puterea creatoare, intensitatea duratei sale proprii. Atingând realul metafizic -pe care-l poți considera drept zeul însuși, în înțelesul său bergsonian de „eternitate de viață” -intuiția mistică dezvăluie, implicit și firesc, și deplina cunoaștere a celorlalte nivele ale realului, constituindu-se în act de re-semnificare a lumii în întregul ei de pe pozițiile absolutului viu, el însuși în durată, în mișcare. Experiența mistică devine cunoaștere-activă a întregului real, ea însăși fiind supra-ordonată structurii realului și justificându-se prin el, la fel cum, în egală măsură, realul își află prin fapta mistică orientare și justificare. Actul mistic, care include cunoașterea, se originează în libertatea și efortul omului, ori supra-omului bergsonian. Odată cu scrierea despre morală și religie, libertatea capătă întemeiere metafizică, fiind „decizia gravă”, luată în „împrejurări solemne”. Actul alegerii se manifestă ca

²⁷ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*. Paris, Felix Alcan, 1919, p. 24.

²⁸ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, vol. II, Paris, P. U.F., 1959, p. 302.

atare în funcție de nivelul de real vizat sau în funcție de durată, aceasta din urmă fiind de ordin biologic, fiziologic, psihologic sau metafizic.

Gânditorul francez, admitînd posibilitatea reală a alegerii, nu are în vedere obiectul alegerii (fapt ce ar însemna o plasare a actului opțional în intemporal, după cum ne spune Bergson însuși), ci natura alegerii, clasificată în funcție de nivelul de real avut în vedere. Posibilitatea alegerii își face ea însăși obiectul, alegerea defi-nindu-se în funcție de libertate, mai exact în funcție de libertatea de creație. În experiența mistică, libertatea, care aparține ordinii acțiunii, se confundă cu intuiția -ce ține de planul cunoașterii, vizând laolaltă absolutul vieții. Aflînd în sine libertatea și exigența de creație, individul urmează calea elanului vital, cel care în toate momentele lui, „muncește întru generarea unui viitor ireductibil și transcendent ”²⁹, care nu este pura și simpla dezvoltare a prezentului ci, așa cum trecutul însuși te învață, este alcătuit din salturi și discontinuități. Nici trecerea de la închis la deschis, de la religia statică la religia dinamică, nu se realizează într-o progresivă desfășurare, ci survine ruptura, saltul care implică ulterioara diferență de natură. Totuși, nu poți înțelege morala bergsoniană a „saltului ” în afara vieții, căci nu rațiunea este cea chemată să o expliceze. În neputința rațiunii citești esența biologică a moralei - fie ea închisă ori deschisă -, precum și dubla ei origine: instinctul (pe deplin realizat în interiorul societății închise) și elanul vital (cel care deschide

²⁹ Edouard le Roy, *Une philosophie nouvelle*. Paris, Felix Alcan, 1923, p. 207.

închisul cuprinzând în sine, ca implicare, atât instinctul câtși inteligența). în relația tensionată dintre natură și elanul vilal stă originea religiei, considerată în gândul bergsonian drept reacție defensivă a naturii împotriva puterii dizolvante a inteligenței, -concretizată în religia statică precum și drept nou echilibru în profitul naturii necesitat de cunoașterea, tot prin inteligență, a inevitabilității morții. Adusă în acest orizont, credința nu îți apare ca teamă, ci ca încredere, originea ei nefiind frica -ci asigurarea împotriva fricii. Întrucât credința naște un fel de „camaraderie ” între om, zeu și fenomen, dictonul „Primus in orbe deos fecit timor” se cere abandonat în perspectiva bergsoniană a religiei celei noi, dinamice. Asemenea religiei statice, religia dinamică își are îndreptățirea în ordinea vitală a lucrurilor îmbinând, în izvoarele ei, atât natura cât și fapta mistică. Sublimând natura, fără a o transgresa însă, mistica, așa cum o gândește filosoful, este vitalistă, practică, ancorată în timp, pusă în slujba utilității practice.

Eficiența în ordinea acțiunii fiind criteriu important în aprecierea moralei și a religiei, analiza bergsoniană se dovedește a fi orientată de jos în sus (invers, dacă ne gândim la modul kantian de întâmpinare a moralei), valoarea definindu-se ca produs inductiv, ce decurge din situații reale, din fapte experimentale. Fapta creează norma, jocul de apropiere și depărtare de normă -privită ca obligație morală, și ea supusă devenirii -fiind posibil doar în măsura în care se

desfășoară într-o lume empirică, dinamică deci³⁰. Morala și religia se păstrează în interiorul schimburilor dintre tradiție și pedagogie pe de o parte și tendința de a veni în întâmpinarea exigențelor finaliste ale omului, pe cealaltă parte. Adevărat că, odată cu Cele două surse..., experiența interioară nu are doar rolul de a lumina experiența exterioară -așa cum se întâmplă în *L'Evolution creatrice* ci se luminează pe sine însăși, prin mistici. Ceea ce descoperă în sine subiectul unei experiențe mistice este Absolutul de ordin psihologic, afectiv, nicidecum logic ori matematic, care trăiește în noi asemenea nouă, dar grație unor aspecte anume, lui proprii, se situează într-o durată infinit mai concentrată decât a noastră³¹.

Sentimentul religios ce decurge din Absolutul astfel înțeles, orientându-se mai apoi, prin obiectivările sale, înspre propria-i sursă, nu este însă omenesc decât în măsura în care este util; iar util nu devine decât dacă îl adaugi orgoliilor și iluziilor individuale ori colective, în afara cărora n-ar exista nici viață, nici conștiință, nici evoluție creatoare. Ființă conștientă, religioasă, omul nu se pune pe sine dincolo de marginile lumii, nu este altul în raport cu lumea ca întreg, ci este altul în raport cu alții, ei înșiși nefiind alții în raport cu el decât în măsura în care posedă și ei o conștiință, alta decât a sa.

Principiul alterității nu este deci materia, ci conștiința -ea fiind cea care măsoară abaterea dintre faptă și reprezentarea ei, constituindu-se într-o

³⁰ I.Brucăr, op. cit., p. 181.

³¹ Henri Bergson, *L'evolution creatrice*, Paris, Felix Alcan, 1921, p. 323.

laolaltă -reprezentare a tuturor actelor posibile³². Săvârșind alegerea, înseamnă că viața însăși cuprinde un grad mai mare sau mai mic de conștiință; în stările somnambulice, conștiința este anulată prin chiar perfecțiunea mecanică a acțiunii. Inteligența află alături de sine mai curând conștiința decât instinctul, tocmai pentru că ea presupune reprezentarea actelor posibile dintre care acțiunea va alege, spre obiectivare, unul ori altul. Atributele elanului vital te poartă înspre originea lui, pe care o poți considera drept conștiință sau, mai curând, supra-conștiință. Dacă elanul vital, creator, se manifestă în forma speciilor și indivizilor, datorăm aceasta faptului că speciile și indivizii corespund posibilităților implicate într-o reprezentare, într-o conștiință sau, mai exact, infinitelor posibilități cuprinse în supra-reprezentarea unei supra-conștiințe. E drept că omul își poartă în sine propria-i conștiință, dar există o supra-conștiință, cea care a aflat individul în sine, care a creat individul -ca și posibilitatea acestuia de a se crea continuu pe sine — tocmai spre a se adânci ea însăși, tot mai mult, în ființa ei de conștiință care durează, încercând să se sustragă astfel necesității. În formele ei superioare, supra-conștiința intuiește în sine inteligența umană, împărtășindu-se din puterea ei, din modul ei de manifestare. Doar în felul acesta poți spune că zeul, așa cum îl gândește Bergson, a făcut omul după imaginea lui, că omul află, în temeiul lui profund, imaginea reverberată a lui Dumnezeu.

Individualitatea își are cauza eminentă într-o supra-

³² A. Thibaudet, op. cit”vol. 11, p. 124

individualitate care se constituie ca atare în chiar actul de instituire a altor individualități ei asemănătoare. Ea însăși nu cuprinde în sine nimic dat, nimic gata făcut, ci se face neîncetat pe sine, sporindu-se continuu, necondiționat, prin adăugirea noilor lumi ce se ivesc mereu.

Dar toate lumile noi, obiectivate ca atare sau doar posibile, omul le află în el însuși³³. De aceea poate Vladimir Jankelevitch numește „*antropocentrism superior*” demersul bergsonian, omul nefiind, în raport cu zeul lui, o totalitate dată, ci o totalitate dinamică ce se creează mereu pe sine, sporindu-și, în fapta auto-creării, chiar prezența zeului în sine. După model creștin, Bergson tinde să ancoreze în supra natural umanismul său, biologic în esență: creația, omul în speță, supus unei continue faceri de sine cunoaște prin experiența mistică, o perpetuă „divinizare”.

Teodiceea bergsoniană, așa cum apare ea în Cele două surse..., se constituie într-un ansamblu sintetic și indisolubil al misticii laolaltă cu expresia ei dialectică³⁴. Organul propriu experienței mistice, intuiția mistică, poate părea ca o dispoziție naturală, ca propensiune imanentă omului întru recunoașterea, consimțirea și deschiderea iubitoare înspre Celălalt.

La nivelul relațiilor interumane, al „atitudinii ” deci, află Bergson ceea ce reunim îndeobște sub numele de valori morale. Dacă am dispune valorile propuse de bergsonism în ordinea importanței lor, ne va fi greu să aflăm că adevărul, înțeles drept concept dat, este cel mai puțin acceptat de gânditorul francez: „Atitudinea

³³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 262.

³⁴ Emile Rideau, op. cit., p.58

este un lucru mai important decât ideile (...) Nu adevărul teoretic mă interesează, ci acela care se manifestă prin intermediul personalităților ”³⁵.

Adevărului îi urmează binele, dar nu în sens platonician (Binele propus de Platon fiind, de altminteri, refuzat de Bergson și considerat drept realitate socială erijată în absolut), ci mai curând interesează conținutul său experimental, în domnia bunătații. Binele de tip socratic este acceptat doar în măsura în care se cuprinde în Iubire, subordonându-se, totodată, justiției.

Ca și adevărul, justiția în accepție bergsoniană nu interesează atât ca valoarea în sine, cât prin purtătorul ei, cel prin intermediul căruia justiția se manifestă în interiorul vieții sociale, în planul utilității practice, devenind simț al adevărului practic, viziune³⁶. Justiției astfel înțelese, activă în interiorul societății închise, i se adaugă o alta, adusă de societatea deschisă, care nu mai evocă ideea de relație ori măsură ci aduce cu sine zvonul absolutului viu. Căci ea presupune elanul creator și, odată cu el, caritatea.

Pusă în mișcare înlăuntrul omului de elanul Iubirii, caritatea este atât întrepătrundere la nivelul relației eu-tu (fiind intuiție întrucât este simpatie, recunoaștere și deschidere înspre celălalt), precum și transformare -adică facere valorizatoare de sine, depășire de sine în ordine ontologică. În ierarhia valorilor morale se conturează cu claritate profilul optimismului pe care îl aduce metafizica Celor două

³⁵ J. Chevalier, *Entretiens...*, p. 38

³⁶ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, Paris, P.U.F., 1959, vol. I, p. 88.

surse..., și el direct dependent de acțiune, fiind în esență un optimism empiric și păstrându-și acest profil chiar și la nivelul cel mai înalt -cel al bucuriei .pure, de dincolo de plăcere.

Răul există și el în universul bergsonian -dar numai în măsura în care, o dată acceptat, este și depășit. Și se va defini ca mișcare descendentă a realului, ca tendință contrapusă vieții. Nefiind decât un obstacol de depășit, o „împuținare în ordinea voinței” sau o „dispersiune” a duratei, răul își are importanța lui în valorizarea continuă a vieții³⁷. Pentru că legea vieții presupune drept naturală continua facere de sine, negația este negare a tendinței negative, a răului, necesar deci în măsura în care constituie un obstacol de depășit într-o bună afirmare a vieții. Moartea însăși este o valoare negativă relativă. Pentru a se putea mereu face pe sine, omul, în interiorul religiei, se gândește pe sine sub specie aeterni, depășindu-și în felul acesta, printr-o deloc tragică asumare, propriul sfârșit. Se conturează o asumare-depășire a răului, a păcatului și a morții care, prin și laolaltă cu experiența mistică, este eroică, optimistă, activă, emoțională și rațională totodată. Din atributele enumerate, ce revin în fapt atât actului moral cât și celui religios, doar emoția -ca deschidere simpatetică înspre celălalt -tinde să depășească viața biologică și practică, conferind actului moral și respectiv celui religios, spontaneitate, gratuitate și un caracter dezinteresat. Poți defini idealismul practic bergsonian drept „*activism dezinteresat în cauză și eficient în*

³⁷ J. Chevalier, *Entretiens...*, p.148 și p.152.

*rezultatele lui.*³⁸

Bergson însuși numind dezinteresarea - „semnul exterior al nobleții”³⁹.

Netrădându-și orientarea idealist-practică, gânditorul francez ar fi voit să dezvolte într-o lucrare aparte cel din urmă capitol al scrierii despre morală și religie, mulțumindu-se, mai apoi, să-l adauge în chip de aplicație practică celorlalte trei capitole teoretice⁴⁰.

Tentând un răspuns la întrebarea concretă: cum poate fi deschis închisul în universul lumii actuale, cel de-al patrulea capitol se constituie într-o directă mărturisire a orientării practic-utilitariste a celui ce a fost numit „aristocratul creștin”, dar nu la nivelul activității inteligente, ci în planul faptei morale. Neconstituindu-se într-o etică, acest adaos practic conține schița unui viitor probabil, alcătuită din constatarea realului ca atare și considerarea valorii ca orientare justificatoare în interiorul aceluiași real⁴¹. Demersul bergsonian din aceste ultime pagini, adevărată pledoarie pentru o democrație de tip creștin, nu suportă acuza, destul de vulgară de altfel, de comunism evanghelic, întrucât proprietatea este vizată ca instituție naturală, corespunzând unui profund înrădăcinat instinct omenesc⁴².

Mai mult, societățile umane nu se întemeiază atât

³⁸ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, vol. II, p. 340.

³⁹ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, vol. III, p. 620.

⁴⁰ J. Chevalier, *Entretiens...*; Citești, la pagina 259, mărturia lui Bergson: „Ultimul meu capitol trebuia să facă obiectul unei alte cărți. Am renunțat apoi la a o mai scrie și m-am mulțumit să o adaug cărții mele despre morală și religie

⁴¹ N. Mitsuo, *op. cit.*, p. 297.

⁴² T. Vianu, *op. cit.*, p. 221.

pe asemănările egalizatoare propuse (iar după experiența veacului acestuia poți spune impuse) de gestul comunist nivelator, cit pe deosebiri -anume pe coexistența, în interiorul aceluiasi elan vital, a reprezentărilor contradictorii. Contradictorii, e drept, dar nu antinomice - antinomiile dezlegându-se numai în orizontul eternității, gânditorul francez predând însă timpului, eternitatea însăși. De aceea, prin buna armonizare a posibilelor reprezentări contradictorii, atât fericirea, cât și mântuirea sunt postulate drept posibile în interiorul vieții -o viață înălțată la un nivel superior, dar nu mai puțin viață omenească, cu toate câte-i sunt proprii.

Necesitatea își află și ea un loc bine delimitat în cadrul unei astfel de existențe, definindu-se ca necesitate a unui permanent reînnoit contact cu un ideal -viu și el în ordinea viului.

Posibil ideal viu, Christul bergsonian este prin excelență Om al dreptății și al Iubirii creatoare, nefiind nici Răstignitul din Evanghelii, nici Christul -iubire-suferință -moarte întru care vibrează, în alte acorduri, sufletele multor altor gânditori creștini. Bergson aduce în prim-plan chipul unui Christ-iubire-fericire-viață, care rezolvă, numai prin faptul existenței lui, paradoxul rupturii dintre Idee și devenire, introducând principiul „mișcării de viață”, al „realului care se face”.

Aflăm din Cele două surse... că morala Evangheliilor frizează paradoxul, dar paradoxul cade de la sine dacă știm să considerăm preceptele în intenția lor: aceea de a induce o stare de suflet. Facerea de sine, devenirea, nu presupune o pierdere,

o diminuare în ordinea ființei, ci o creștere ontologică, un plus de realitate.

Postulând relația model-imitator, Bergson admite ideea participației la viața mistică (participate împutănată și deloc desăvârșită pentru omul obișnuit), tocmai datorită „secretelor conivențe ” care întâmpină, în individ, chemarea eroului. Pentru a putea urma chemarea, pentru a putea justifica, în iconomia existenței, ivirea mysticilor, a eroilor morali, a sfinților, se impune cu necesitate presupunerea unei Cauze prime -fie ea în durată și în continuă mișcare.

Dumnezeu -Creatorul care se creează continuu pe sine. Pentru a fi posibilă deschiderea iubitoare a omului înspre Dumnezeu său este necesar ca Acesta să existe mai întâi în Sine, trebuie să fie El pentru a putea fi mai apoi Tu, obiect al rugăciunii unui Eu.

Nu este greu de observat că Dumnezeul-Iubire propus de Bergson își află o anumită limită tocmai în faptul că este mai puțin un El în Sine, cât o natură esențial relațională ce transpare ca atare în chiar argumentele aduse de omul bergsonian întru justificarea necesității credinței sale în El⁴³.

Iubirea pentru Dumnezeu capătă ea însăși o funcție socială acționând, la limită, ca instrument superior al iubirii pentru umanitate. Nu poți vorbi însă despre iubirea aproapelui în metafizica bergsoniană, așa cum o afli în gândul creștin; din scrierile neo-testamentare înțelegi că iubirea pentru aproape este Dumnezeu însuși, în vreme ce Bergson o gândește mai curând drept instrument social.

⁴³ Henri Bergson, *Les deux sources...*, p. 281.

Omul bergsonian consimte la acțiunea celuiilalt, la fapta creatoare prin excelență prin care se manifestă zeul însuși, renunțând oarecum la proprietatea sa spirituală asupra creației, înstăpânire care, ajirmată ca atare, l-ar fi purtat inevitabil la închiderea în sine, la suficiența de sine. Punând zeul drept *punctum saliens* al unei întregi teologii a duratei pure, Bergson este ispitit să explice în acest fel inserția creatoare a Iubirii divine în materie. Temător însă, ori poate nu îndeajuns deschis misterului, gândul lui pare a se opri în pragul Templului, nepătrunzând adânc în misterul christic, cel care se dezvăluie omului în revelația întrupării. Și totuși, doar prin Iisus universul poate deveni o „mașină de făcut zei”, creatori deci, asemenea Domnului, în ordinea creației. Revelația, așa cum o gândește creștinismul, este greu de integrat în filosofia bergsoniană a imediatului pur⁴⁴. Mijlocitorul adus de Evanghelii, cel prin care ordinea omenească, limitată și imperfectă prin chiar natura ei, se sfințește cuprin-zându-se prin intermediul Grației în viața divină și infinită, are o transcendență limitată de fapta creatoare a elanului vital ce pătrunde materia, o eliberează treptat (în sensul unei progresive spiritualizări care o sublimează fără a o purta într-o altă ordine ontologică), îi infuzează grade de spontaneitate și libertate, fără a se raporta însă, în actul său, la o normă internă fixă. Dumnezeu bergsonian este cauza instrumentală și imanentă a creației, întrebarea asupra cauzei prime, deplin transcendente și teleologic orientate, rămânând

⁴⁴ Gabriel Marcel, *Grandeur de Bergson*, în Bergson. *Essais...*, pp. 36-37.

deschisă⁴⁵.

În înțelesul lui de durată infinit concentrată, zeul metafizicii bergsoniene poate fi comparat (gest puțin forțat, dar mult practicat de exegeți) cu temporalitatea, așa cum apare ea în scrierile lui Aureliu Augustin -cei care percepușe acut paradoxalul conflict între durată concentrată și timpul desfășurat ca atare drept timp al lumii. Episcopul de Hippona observa că adevărul duratei concentrate este o stare spirituală deschisă înspre două posibilități: sau elanul infinit se orientează iluzoriu înspre finitul creat, trecător, sau se deschide veșniciei. Paradoxul își află rezolvarea în persoana sfântă a Mijlocitorului, a Verbului întrupat, ce cunoaște toate câte sunt create, conferindu-le realitate dintr-o dublă perspectivă: cea a acțiunii Sale creatoare și cea a acțiunii creatoare a creaturilor. În El, în Mijlocitor, se proiectează toate câte sunt, căpătându-și, prin chiar acest fapt, valoarea lor intrinsecă de certitudini ontologice precum și finalitatea lor providențială. În dezlegarea antinomiilor timpului, Augustin afla temeiul gândului său în unitatea planului divin și în lucrarea providențială a Grației.

Gânditorul secolului nostru, rămânând în orizontul, deschis totuși, al psihologiei, va face o muncă descriptiv-rațională, sărăcindu-și zeul de chiar esența divinității sale. Iubirea însăși, cea aducătoare de fericire pură prin obiectivările ei în lume, pare a fi un fel de Eros cosmic care se distribuie întreg, fără să se împartă, nu atât omului ca natură laolaltă divină și

⁴⁵ Maurice Blondel, *La philosophie ouverte*, în Bergson. *Essais...*, p. 86.

umană, cât faptelor, actelor lui⁴⁶.

Nu regăsești credința adusă de religia dinamică bergsoniană în credința Crucii Eternului Răstignit, cea numită de apostolul neamurilor nebunie pentru elini și scandal pentru iudei ci, mai curând, o afli pusă cumva la lucru în slujba vieții, ușurând și intensificând, prin sublimare, munca unei conștiințe creatoare.

Data fiind complexitatea sporită precum și evoluția sa internă, bergsonismul nu se lasă încadrat în nici una dintre orientările clar definite, cunoscute sub numele de dualism, panteism ori pluralism.

Unul dintre exegeți explică în felul următor imposibilitatea exactei încadrări a metafizicii bergsoniene: nu o poți numi dualism, căci materia nu-i decât o deficiență în ordinea vieții, e spirit stins. Nici pluralism nu este, întrucât elanul vital se desfășoară în sensul unui pluralism a parte post, dar pornind de la un monism a parte ante; iar a explica acest elan înseamnă a-l aduce înapoi la principiul din care decurge. Nici panteism nu este, căci panteismul este o filosofie a datului, iar la Bergson realul nu este niciodată propus ca dat, ci el se face laolaltă cu durata reală⁴⁷.

Și atunci ce e bergsonismul?

Thibaud preferă să-l numească, prudent, „încercare de a muta din loc monism și panteism deodată, așa cum elanul vital însuși este fluxul ce pătrunde și mută din locul ei, materia

⁴⁶ Irene Chevalier, *L'expérience mystique*, în Bergson. *Essais....* pp. 116-117.

⁴⁷ A. Thibaudet, op. cit., vol. II, pp. 123-124.

E greu să uiți, într-o încercare deși nu de definire, ci doar de bună cuprindere a metafizicii bergsoniene cu zeul ei cu tot, apartenența organică a gânditorului la spațiul mental iudaic. Deși prin faptă, precum și prin repetate mărturii Bergson și-a afirmat nu o dată dorința de a intra în ordinea catolică a lumii, apartenența reală la o comunitate ori alta nu depinde de voința individuală, ci este o „stare naturală Iudaism și creștinism sunt mai mult decât religii, sunt principii formative ale vieții; există o așezare iudaică și o așezare creștină a lumii, indiferent dacă în conștiința omului apare sau nu, explicit, Christos ori Moise⁴⁸.

Filosofia bergsoniană, având ca esențială presuposiție o nesfârșită mișcare de viață ce nu se poate cuprinde în nici un ciclu închis, sacrificând în felul acesta veșnicia timpului duratei, este mai mult protestantă decât catolică. Și se știe că gândul protestant este cel mai apropiat spațiului mental iudaic. Deși se deschide infinitului, în felul gestului protestant, demersul bergsonian, prin postularea fericirii posibile, a mântuirii, în interiorul vieții nu în afara ei, păstrează totuși un evident caracter iudaic. Comandamentul etic îl afli, atât în bergsonism cât și în scrierile vetero-testamentare, în interiorul credinței însăși, prescriind nu asceza ori renunțarea la fapta cotidiană, ci doar normele unei mai depline integrări active în viața socială. Buna supunere la prescripțiile moralei este garantată de chiar ființa zeului, el însuși idee necesară pentru garantarea faptei morale, a

⁴⁸ Nae Ionescu, Prefață la romanul lui Mihail Sebastian, *De două mii de ani*. București, Editura națională Ciornei, p. XXVII

progresului moral.

În ordinea creației, pentru iudeu, ca și pentru filosoful deschis creștinismului, răul este o lipsă în interiorul nivelelor realului (natural, individual, social), este o înclinație, necesară și ea, proprie individului, o tendință ce urmează a fi depășită, dar fără de care ansamblul creației ar avea poate, un aspect static. Negativ în sine, răul capătă astfel o utilitate practică pozitivă. Suprimarea deplină a răului în „veacul ce va să vină ” este gândită tot în ordinea istoriei, a duratei.

Mântuirea este desăvârșita împlinire a istoriei, deplina valorizare a timpului în interiorul timpului.

La nivelul explicit al discursului, Bergson așază profetismul și misticismul iudaic pe un loc inferior celui rezervat misticii creștine, explicându-i neîmplinirea prin lipsa Iubirii (ca insuficiență a elanului creator), precum și printr-un prea îngust intelectualism.

La nivelul presupuzițiilor implicite însă, nu poți să nu observi abaterea de la ceea ce este, de drept și în fapt, mistica catolică, prin afirmarea posibilității experienței divinului natural în durată. Dacă vei considera drept erezie mărturia creștină de credință a celui născut iudeu, te poți întreba dacă nu cumva Bergson s-a dovedit, în cele din urmă, eretic și față de propria-i erezie...

Mai curând să-l ascultăm pe el însuși: „*Sunt evreu și ideile mele sunt condamnabile pentru că sunt ebraice. Le-aș mărturisi bucuros ca fiind astfel, dar*

nenorocirea este că nici eu nu mai sunt sigur ”⁴⁹.

Pe de altă parte, Biserica catolică, prin delegația unuia dintre cei mai reprezentativi gânditori ai ei din acele timpuri, îl acuză pe Bergson nu doar de panteism, ci și de o primejdios de mare apropiere de ateism, invocând faptul că Dumnezeu bergsonian nu are existență prin Sine, ci și-o dobândește doar în măsura în care se constituie în izvor al lumilor⁵⁰.

În plus recunoașterea transcendenței lui Dumnezeu ca chemare ori vocație de a ne transcende pe noi înșine nu înseamnă totodată și recunoașterea transcendenței lui ontologice. Căci numind devenirea drept creație, spune Maritain, Bergson cunoaște existența imanentă a lui Dumnezeu doar din cercetarea experimentală a deja devenitului, și existența lui transcendentă -din cercetarea viitoarei deveniri a creaturii (înțeleasă ca facere de sine), fără a evidenția ontologic diferența esențială de natură dintre Creator și creatura Lui.

Anulând Actul pur, Bergson suprimă însăși transcendența divină.

Iar prin Conciliul de la Vatican, Biserica s-a pronunțat o dată pentru totdeauna asupra celor ce țin de ordinea divină

„Sfânta Biserică Catolică, apostolică și romană crede și mărturisește că există un singur Dumnezeu viu și adevărat, Creator și Domn al cerului și pământului, atotputernic, etern, fără de sfârșit, incomprehensibil, infinit în inteligență, în voință, în orice altă perfecțiune;

⁴⁹ Gilbert Maire, op. cit., p. 222.

⁵⁰ Jacques Maritain, La philosophie bergsonienne. Paris, Librairie Marcel Riviere, 1930, p. 235.

care fiind substanță spirituală unică prin natura Sa, absolut simplă și imuabilă, trebuie socotit ca fiind distinct de lume atât în realitatea, cât și prin esența Sa, prea-fericit în Sine și prin Sine și indicibil înălțat deasupra a toate câte sunt și pot fi concepute în afara Lui „Anatemă asupra celui ce va spune că lucrurile finite, fie corporale, fie spirituale, sau chiar numai cele spirituale, sunt emanații ale substanței divine; sau că esența divină devine toate lucrurile prin manifestarea sau evoluția ei însăși, de la ea însăși...”

In 1914, scrierile lui Bergson de până la acea dată au fost condamnate de Congregația Indexului.

Nu suntem noi îndreptățiți să judecăm fapta Bisericii acelor timpuri. În ordinea celor omenești însă, gândul bergsonian s-a sustras anatemei uitării, durată temporală dându-i cuvenita dreptate împotriva ne-durării literelor celor despărțite de suflul viu, animator, al spiritului.

DIANA MORĂRAȘU

Capitolul I

OBLIGAȚIA MORALĂ

Amintirea fructului oprit este cel mai vechi semn de aducere aminte păstrat atât în memoria fiecăruia dintre noi, cât și în memoria umanității. Vă dați seama ce-ar fi fost dacă această amintire n-ar fi fost covârșită de altele, la care ne raportăm îndeobște cu o mai mare ușurință. Și ce n-ar fi fost copilăria noastră dacă nu ne-am fi împotrivit lor! Am fi viețuit, desigur, de la o plăcere la alta! Iată însă că se ivește un obstacol, ce nu este nici vizibil, nici tangibil: o interdicție. De ce ne supunem? Întrebarea aceasta nu ne-o puneam nici o dată; eram obișnuiți să ne ascultăm părinții și învățătorii. Și totuși simțeam că ne supunem lor pentru că ne erau părinți, pentru că ne erau învățători. Deci, în ochii noștri, autoritatea lor ținea nu atât de ei înșiși, cât de situarea lor în raport cu noi. Ocupau un anumit loc: și din acest punct pleca ordinul încărcat cu o forță de penetrație pe care n-ar fi avut-o dacă ar fi fost lansat din orice altă parte. Cu alte cuvinte părinții și învățătorii păreau că acționează prin delegație. Și fără să ne fi dat prea bine seama, ghiceam în spatele lor ceva imens, ori mai curând ceva nedefinit care, prin intermediul lor, apăsa asupra noastră cu toată greutatea sa covârșitoare. Mai târziu, vom defini acest nedefinit ca fiind societatea. Și gândind asupra ei, o vom compara

cu un organism ale cărui celule, unite prin legături invizibile, se subordonează unele altora într-o ierarhie savantă și se supun în chip firesc, înspre binele întregului, unei discipline riguroase ce ar putea oricând cere sacrificiul oricărei părți alcătuitoare. Dar aceasta nu va fi decât o pură și simplă comparație, întrucât un organism supus unor legi necesare este altceva decât o societate întemeiată prin libere voințe. Însă din momentul în care voințele sunt organizate, ele imită un organism; iar în interiorul acestui organism mai mult saii mai puțin artificial, obișnuința are exact rolul pe care-l îndeplinește necesitatea în faptele naturii. Din acest prim punct de vedere, viața socială ne apare ca un sistem de obișnuințe mai profund ori mai superficial înrădăcinate, ce răspund necesităților comunității. Unele dintre ele sunt obișnuințele de a ordona, majoritatea sunt obișnuințele de a se supune, fie unei persoane care comandă în virtutea unei delegații sociale, fie societății însăși, confuz percepută sau resimțită, care emană un ordin impersonal. Fiecare dintre aceste obișnuințe de a ne supune exercită o presiune asupra voinței noastre. Putem să ne sustragem lor, dar chiar și atunci suntem atrași către ele, aduși la ascultare asemenea pendulului ce se abate de la buna verticalitate.

O anumită ordine a fost perturbată, trebuia să fie restabilită. Pe scurt, cu fiecare obișnuință noi ne simțim obligați.

Este însă în joc o obligație incomparabil mai puternică. Când o mărime este într-atât superioară alteia, încât aceasta de pe urmă este neglijabilă în

raport cu prima, matematicienii spun că cele două mărimi țin de două ordine diferite. Situația este aceeași în cazul obligației sociale. Presiunea exercitată de ea comparativ cu cea exercitată de alte obișnuințe este atât de mare încât diferența de grad echivalează cu o diferență de natură. Într-adevăr, toate aceste obișnuințe își acordă una alteia un sprijin mutual. Putem să nu emitem supoziții asupra esenței și originii lor, și tot simțim că există un anumit raport între ele, fiind necesitate fie de anturajul nostru imediat, fie de anturajul acestui anturaj, și așa mai departe, până la limita extremă care va fi societatea. Fiecare răspunde, direct sau indirect, unei exigențe sociale; și din chiar acel moment toate se leagă între ele, formând un bloc. Dacă vor apare izolat, multe dintre ele vor fi considerate drept obligații minore. Dar și acestea sunt parte integrantă ale obligației în genere; iar acest întreg, care trebuie să fie ceea ce este prin aportul părților sale, conferă în schimb fiecareia dintre părți, autoritatea întregului. Colectivul primează asupra singularului și formula datoriei triumfa asupra ezitărilor ce ne pot încerca în fața unei datorii izolate. De fapt, nu ne gândim în mod explicit la o masă de obligații parțiale care ar compune, prin adiție, o anume obligație totală. Poate că aici nici nu este în joc o structură compusă din părți alcătuitoare. Puterea pe care o anume obligație și-o află din toate celelalte obligații la un loc este mai curând comparabilă cu fluxul vieții pe care fiecare celulă îl aspiră, indivizibil și complet, din străfundul organismului căruia ea însăși îi este parte alcătuitoare. Societatea, imanentă fiecăruia dintre

membrii săi, are și ea exigențe mai mari ori mai mici care exprimă, la rândul lor, întregul vitalității societății în ansamblul ei. Dar să nu uităm că aceasta este doar o simplă comparație. O societate umană este un ansamblu de ființe libere. Obligațiile de ea impuse, care îi permit să subziste ca atare, îi conferă o regularitate ce prezintă o pură și simplă analogie cu ordinea inflexibilă a fenomenelor vitale.

Cu toate acestea, totul concură la a ne convinge că regularitatea este asimilabilă celei naturale. Și nu mă gândesc numai la acordul unanim al oamenilor în a ridica în slăvi unele fapte, ori a blama altele. Vreau să spun că chiar și acolo unde nu sunt observate ca atare preceptele morale implicate în judecăți de valoare, se procedează în așa fel încât să pară că ar fi cu adevărat percepute. Și nu cântărim ceea ce poate fi imoral dincolo de fațada sub care se ascunde umanitatea, la fel cum nu observăm nici boala atunci când ne plimbăm liniștiți pe străzi. Căci, dacă am ține cu adevărat la părerea celorlalți, am cheltui mult timp spre a deveni mizantropi. Pentru că doar conștientizând propriile slăbiciuni ajungem să ne înduioșăm ori să disprețuim omul. Și atunci umanitatea de la care ne întoarcem față este cea pe care o aflăm în chiar străfundul sinelui nostru. Răul se ascunde atât de bine, secretul este atât de universal păstrat, încât fiecare este aici înșelat de toți ceilalți: oricâtă severitate am afecta în judecățile noastre asupra celorlalți, în adâncul nostru îi credem de fapt mai buni decât suntem noi înșine. Pe temeiul acestei fericite iluzii odihnește o bună parte a vieții sociale.

Este firesc ca societatea să facă totul spre a o încuraja. Legile promulgate, ce păstrează ordinea socială, se aseamănă, sub acest aspect, cu legile naturii.

În ochii filosofului însă, diferența este radicală. El va spune că una este legea care constată și cu totul alta -legea care ordonă. Acesteia de pe urmă ne putem sustrage căci, deși obligă, nu se impune cu necesitate. Din contra, prima, cea care constată, este ineluctabilă, întrucât dacă un fapt oarecare se abate de la cele de ea stabilite, cu greu ea însăși va mai putea fi considerată drept lege. Ar apare o alta, care ar fi cea adevărată, și pe care am construi-o în așa fel încât să poată cuprinde și exprima tot ceea ce observăm, și căreia i s-ar conforma și fapta refractară, asemenea tuturor celorlalte.

Toate acestea sunt neândoielnice, dar ar trebui ca distincția să fie tot atât de clară și pentru majoritatea oamenilor.

Legea, fie că este fizică, socială ori morală este, pentru marea majoritate, un comandament.

Există o anumită ordine a naturii care s-ar traduce prin legi: faptele „vor asculta” de aceste legi spre a se conforma astfel ordinii respective. Savantul însuși se abține cu greu să nu cadă în păcatul de a considera că legea „prezidează” faptele și prin uimare le precede asemenea Ideii platoniciene, în conformitate cu care lucrurile trebuiau să se ordoneze. Cu cât înaintează pe scara generalizării, cu atât este mai tentat, de voie, de nevoie, să atribuie legilor un caracter imperativ. Și va trebui să lupte cu adevărat cu sine pentru a reuși să-și reprezinte principiile mecanicii altfel decât

înscrise dintru eternitate pe tablele trans-cendente pe care știința modernă va fi plecat să le afle pe un alt munte Sinai.

Dar dacă legea fizică ce a atins un anumit grad de generalitate, tinde să capete în imaginația noastră forma unui comandament, în chip asemănător și imperativul adresat tuturor ni se prezintă asemenea unei legi a naturii. Întâlnindu-se în spiritul nostru, cele două idei se influențează reciproc. Legea împrumută de la comandament aspectul său imperios; comandamentul primește de la lege nuanța ei specifică de ineluctabil. Astfel, o infrațiune în ordinea socială capătă un aspect anti-natural; și chiar dacă respectivul păcat este des repetat, va avea asupra noastră efectul unei abateri care va fi pentru societate ceea ce monstrul este pentru natură.

Dar ce se va întâmpla dacă vom percepe, dincolo de imperativul social, un comandament religios?

Nu are nici o importanță relația stabilită între cei doi termeni. Fie că interpretăm religia într-un fel ori în altul, fie că o considerăm socială prin esență sau prin accident, un lucru este cert, și anume acela că religia a jucat dintotdeauna un rol social. De altfel rolul acesta este extrem de complex, împrumutând pecetea timpurilor și locurilor în care ea se manifestă. În societățile asemenea societății noastre, religia are drept prim efect menținerea și întărirea exigențelor sociale. Deși religia poate tinde și chiar ajunge mult mai departe, limita ei minimă de acțiune este cel puțin sfera societății. Societatea instituie pedepse care pot lovi pe cei nevinovați, cruțându-și vinovații; niciodată societatea nu recompensează; are planuri

mari, dar se mulțumește cu puțin: și unde mai poți afla atunci balanța umană ce ar cântări cu bună măsură pedeapsa și răsplata? în același fel în care ideile platoniciene ne dezvăluie drept desăvârșită și completă realitatea pe care, de altfel, nu o percepem decât în imitațiile ei grosiere, și religia ne introduce într-un spațiu în care investițiile, legile și obiceiurile noastre marchează, de departe, punctele cele mai proeminente.

Jos, pe pământ, ordinea este doar aproximativă, fiind instituită mai mult sau mai puțin artificial de către oameni; pe când dincolo, în ceruri, ordinea este perfectă și se realizează prin ea însăși. Religia reușește deci să acopere, în ochii noștri, intervalul dintre un comandament al societății și o lege a naturii, interval deja îngustat de către obișnuințele simțului comun.

Iată-ne deci purtați către o aceeași comparație, deficitară sub multe aspecte, acceptabilă pentru problema pe care o urmărim acum. Membrii cetății se țin laolaltă asemenea celulelor unui organism. Obișnuința, slujită de inteligență și imaginație, introduce printre ei o anume disciplină ce imită de departe, prin solidaritatea stabilită între individualități distincte, unitatea unui organism cu celule anastomozate.

Încă o dată, totul concură la transformarea legii sociale într-o imitare a ordinii observate la nivelul lucrurilor. Luându-se în seamă doar pe sine însuși, fiecare dintre noi se simte în chip evident liber să-și urmeze gustul, dorința ori capriciul, nemai-gândindu-se la semenii. Dar nici nu se conturează bine această

tendință interioară, că imediat survine o forță antagonistă, alcătuită din mulțimea forțelor sociale acumulate; și spre deosebire de mobilurile individuale, ce înclină fiecare înspre partea sa, forța aceasta va sfârși într-o ordine nu fără analogie cu cea a fenomenelor naturale. Celula alcătuitoare a unui organism, devenită pentru un moment conștientă, și-ar dori în zadar să se elibereze de sub tutela întregului, căci imediat va fi adusă în mod necesar la ordinea cea bună. Individul ce aparține societății se poate îndoi, ba chiar poate infringe o necesitate ce o imită pe prima și la crearea căreia insul n-a contribuit poate, dar pe care o suportă în chip necesar. Sentimentul acestei necesități, însoțit de conștiința posibilității de a i se sustrage, nu este altceva decât ceea ce numim îndeobște obligație.

Astfel considerată, și luată în accepția ei cea mai obișnuită, obligația este pentru necesitate ceea ce obișnuința este pentru natură.

Ea nu este un simplu produs al unui „în afară”. Căci fiecare dintre noi aparține în egală măsură, atât sieși cât și societății. Și dacă a mea conștiință, operând în profunzimea eului, îmi relevă, pe măsură ce se adâncește în mine însumi, o personalitate din ce în ce mai originală, incomensurabilă cu celelalte și deci inexprimabilă, la suprafața noastră înșine suntem totuși într-o anume continuitate cu celelalte persoane asemănătoare între ele și unite printr-o disciplină ce instituie, între noi și ele o reciprocă dependență. Să fie oare, pentru eul nostru, instalarea în această parte socializată a sinelui, singura modalitate de a se atașa de ceva cu adevărat stabil?

Probabil că așa ar fi, dacă nu ne-am putea sustrage și altfel unei vieți făcute din impulsuri, capricii și regrete. Doar dacă vom ști să căutăm în cea mai profundă intimitate a eului nostru vom afla poate un echilibru de o cu totul altă natură, mult mai de dorit decât echilibrul superficial. Plantele acvaticе, cele care urcă la suprafață, sunt neîncetat purtate în voia curentului; frunzele lor ce se întâlnesc deasupra apei le dau, prin întreșerea lor, o necesară stabilitate de suprafață. Mult mai stabile le sunt însă rădăcinile, bine înfipte în pământ, care le susțin astfel în partea lor inferioară, ascunsă vederii. Pentru moment nu vom vorbi despre efortul prin care reușim să pătrundem în chiar profunzimile noastre. Căci deși posibil, faptul acesta este excepțional; și doar la suprafața sa, în punctul de inserție în trama țesută din toate celelalte personalități exteriorizate, eul nostru își află de obicei locul de alipire: însăși soliditatea lui stă în această solidaritate. Dar chiar în punctul în care se alipește, eul nostru este el însuși socializat. Iar obligația, pe care ne-o reprezentăm drept legătură între oameni, este cea care re-leagă pe fiecare dintre noi de el însuși.

Cu greu vom putea deci să reproșăm unei morale pur sociale neglijarea îndatoririlor individuale. Chiar dacă teoretic nu am fi obligați decât față de alți oameni, suntem de fapt obligați față de noi înșine, de vreme ce solidaritatea socială nu există decât din clipa în care eului individual al fiecăruia dintre noi i se suprapune un eu social. Cultivarea „eului social” reprezintă esența obligației noastre față de societate. Dacă din societate ceva n-ar pătrunde în noi înșine,

aceasta nu ar mai avea nici o influență asupra-ne; și doar rareori am tinde către societate, ne-am fi suficienți nouă înșine, dacă am afla-o prezentă și întreagă în noi. Prezența ei este mai mult sau mai puțin accentuată, în funcție de indivizi: dar nici unul dintre noi nu va fi capabil să se desprindă de societate în chip absolut.

De altfel, nimeni nu și-ar dori acest lucru, pentru că fiecare dintre noi simte cea mai mare parte a puterii sale venindu-i dinspre societate, simte că datorează exigențelor permanent înnoite ale vieții sociale tensiunea neîntreruptă a energiei sale și constanta direcționare a efortului, care asigură activității insului cel mai înalt randament. Și chiar dacă ar dori cineva să ne desprindă de societate, nu va reuși să-și îndeplinească gândul, întrucât memoria și imaginația sa trăiesc din ceea ce societatea a pus în ele, întrucât sufletul societății este immanent limbii pe care o vorbește chiar dacă se află într-o deplină singurătate, chiar dacă numai gândește: căci insul nu va înceta să-și vorbească sieși. Am încerca în zadar să ne reprezentăm un individ rupt de orice formă a vieții sociale.

Chiar sub aspect material, Robinson, aflat pe insula lui, păstrează contactul cu ceilalți oameni, pentru că obiectele fabricate salvate din naufragiu, fără de care nu s-ar fi descurcat, îl mențin în ordinea civilizației, deci a societății. Îi este însă mult mai necesar un contact moral, pentru că s-ar fi lăsat repede copleșit de disperare dacă ar fi opus dificultăților mereu renăscânde doar o forță individuală ale cărei limite le percepea cu acuitate. Își va afla deci energia necesară

în societatea căreia îi rămâne în chip ideal atașat; în acest fel, deși nu o vede direct, ea este cea care îl primește: dacă eul individual menține viu și prezent eul social, va face, deși izolat, tot ceea ce ar face dacă ar beneficia de încurajarea și chiar de sprijinul unei societăți întregi.

Cei condamnați de circumstanțe la o temporară solitudine și care nu-și pot afla în ei înșiși resursele unei vieți interioare profunde știu prea bine cât îi costă să „se lase pe tânjeală”, adică să nu-și fixeze eul individual la nivelul prescris de eul social. Vor trebui deci să-l întrețină pe acesta din urmă, pentru a nu fi cu nimic diminuată severitatea sa față de eul individual. La nevoie, ei vor căuta pentru eul social un punct de sprijin material și artificial.

Ne amintim cu toții de pădurarul lui Kipling, singur într-o cabană pierdută în mijlocul unei păduri din India. În fiecare seară îmbrăca hainele de gală pentru a se așeza la cină, „temându-se să nu-și piardă, în izolare, respectul pentru sine însuși”⁵¹.

Nu vom ajunge într-acolo încât să spunem, ca Adam Smith, că acest eu social este „spectatorul imparțial” care trebuie identificat cu conștiința morală, cea care ne furnizează o stare de satisfacție sau de disconfort față de noi înșine în funcție de impresiunile sale, bune sau rele. Sentimentelor morale noi le vom afla surse mult mai profunde. În acest loc, limbajul adună laolaltă, sub același nume, lucruri mult diferite: ce anume pot avea în comun remușcărilor unui asasin cu regretele îndărătnice și

⁵¹Kipling, *In the Rukh*, în volumul intitulat *Many inventions*.

torturante care ne încearcă atunci când am rănit un amor-propriu sau când am fost nedrepti cu un copil?

A înșela încrederea unui suflet inocent care tocmai se deschide vieții este una dintre cele mai mari crime pentru o anumită conștiință ce pare a nu păstra un simț al proporțiilor tocmai pentru că nu în societate și-a aflat ea etalonul, instrumentele și metodele de măsurare.

Însă nu acest tip de conștiință este cel care se manifestă în mod obișnuit; de altfel, conștiința este mai mult sau mai puțin delicată, variind de la o persoană la alta. Dar în general verdictul conștiinței este cel care face din eu -un eu social. Și tot în general, angoasa morală este o perturbare a raporturilor între eul social și eul individual. Analizați simțământul de remușcare care încearcă sufletul unui mare criminal, îl veți putea confunda ușor cu teama de pedeapsă, pentru că sunt în joc cele mai minuțioase precauții, neîncetat completate și înnoite, inventate spre a ascunde crima ori spre a pune în siguranță vinovatul. În orice clipă terorizează însă neliniștitorul gând al unui posibil amănunt neglijat, grație căruia justiția va putea afla indiciul revelator.

Dar să privim situația mai îndeaproape: pentru omul nostru nu se pune atât problema evitării pedepsei, cât cea a ștergerii trecutului, a viețuirii în continuare ca și cum crima n-ar fi fost niciodată săvârșită. Atunci când nimeni nu știe despre un lucru că este, e ca și cum n-ar fi cu adevărat. Încercând să-nlăture orice cunoaștere posibilă pe care ar putea-o avea o conștiință omenească, criminalul încearcă, de fapt, să-și anuleze propria-i crimă. Subzistă însă

propria lui cunoaștere, care îl împinge din ce în ce mai puternic în afara acestei societăți în interiorul căreia el sperase să se mențină ștergând cu grijă urmele crimei sale. Semenii îi mai acordă încă respectul cuvenit celui ce era, dar nu mai este: societatea nu i se mai adresează lui, ca atare, ci unui alt individ. Iar el, cel care știe bine ce este, se va simți mai izolat printre oameni decât dacă s-ar fi aflat în mijlocul unei insule pustii; pentru că solitudinea i-ar fi adus în preajmă, înconjurându-l și susținându-l, imaginea societății. Acum însă, el se simte rupt atât față de imagine cât și de lucrul însuși. Nu se va reintegra în societate decât mărturisindu-și crima: va fi tratat, desigur așa cum merită, dar atunci ceilalți i se vor adresa din nou lui, și nicidecum unui altuia. Își va relua astfel colaborarea cu semenii. Va fi pedepsit de ei dar, alăturându-li-se lor, va fi într-un anume sens autorul propriei condamnări; astfel, o parte a persoanei sale, cea mai bună, va scăpa de pedeapsă. Acesta este mecanismul forței ce-l va determina pe criminal să se autode-nunțe. Câteodată, fără a ajunge chiar aici, el își va mărturisi fapta unui prieten sau vreunui om cinstit. Reintrând astfel în ordinea adevărului, chiar dacă nu în fața tuturor, cel puțin pentru unul dintre cei apropiați, el se va atașa de societate într-un punct oarecare, printr-un fir trainic; și, deși nu se va reintegra propriu-zis în societate, se va simți cel puțin alături, aproape de ea, nemaifiind-i străină. În orice caz, nu va rupe complet legătura cu societatea, și nici cu ceea ce el poartă în sine din societate.

Ruptura aceasta violentă este necesară spre a

dezvălui cu claritate aderența insului la societate. În vremurile obișnuite, mai curând ne conformăm obligațiilor noastre decât ne gândim la ele. Dacă ar trebui să evocăm de fiecare dată ideea respectivei obligații, să-i enunțăm formula, ar fi extrem de obositor să ne facem datoria. Obișnuința este suficientă, și de cele mai multe ori nu trebuie decât să ne supunem ei spre a da societății ceea ce așteaptă de la noi. Obișnuința a simplificat lucrurile într-un chip aparte, intercalând o serie intermediară între noi și ea: avem o familie, exersăm o profesiune, o meserie. Aparținem comunei noastre, cartierului nostru, departamentului nostru; și acolo unde inserția grupului în societate este perfectă, faptul ne este îndeajuns, la nevoie, pentru a putea considera că, îndeplinindu-ne datoria față de grup, ne-am plătit datoria față de societate în întregul ei. Societatea ocupă zona periferiei: individul se situează în centru. De la centru înspre periferie aflăm dispuse, în cercuri concentrice din ce în ce mai vaste, diverse grupuri sociale cărora le aparține individul. De la periferie înspre centru, pe măsură ce se restrânge cercul, obligațiile se adaugă una alteia și individul se află în cele din urmă pus în fața unui ansamblu de îndatoriri. Avansînd astfel, îndatorirea sporește; dar, fapt paradoxal, ea este mai puțin abstractă și, cu atât mai mult, mai bine primită. Devenită pe deplin concretă, ea coincide cu o tendință, atât de obișnuită încât o considerăm chiar naturală, de a juca în societate rolul pe care ni-l circumscrie locul ocupat de noi. Atâta vreme cât ne lăsăm purtați de această tendință, nici măcar nu o resimțim ca atare. Ea ni se

dezvăluie ca necesară, asemeni oricărei obișnuințe profunde, doar dacă ne îndepărtăm de ea.

Societatea este cea care trasează individului programul existenței cotidiene. Putem trăi în familie, ne putem exersa profesia, ne putem ocupa de miile de griji ale vieții de zi cu zi, ne putem face cumpărăturile, ne putem plimba aiurea pe străzi ori rămâne acasă fără să ne supunem prescripțiilor, fără să ascultăm de obligații. În orice clipă se impune însă o opțiune; alegem în mod natural ceea ce este conform regulii. De obicei nu conștientizăm acest fapt, de vreme ce nu depunem nici un efort împlinindu-l.

Societatea este cea care a schițat o cale largă: noi o aflăm deschisă dinaintea noastră și o urmăm; e nevoie de mult mai multă inițiativă pentru a o lua peste câmpuri. Astfel înțeleasă, datoria se îndeplinește de cele mai multe ori în mod automat; și dacă vom avea în vedere situațiile cele mai frecvente, însăși supunerea la datorie se va defini drept un abandon ori o pasivă delăsare.

Dar atunci de unde apare ideea că supunerea este, din contra, o stare de tensiune, datoria însăși fiind percepută drept ceva dur și inflexibil?

Sigur că există situații în care ascultarea implică un efort asupra sinelui. Dar aceste cazuri sunt excepționale; le remarcăm însă, tocmai pentru că sunt însoțite de o conștiință intensă, așa cum apare ea în orice moment de ezitare. De fapt, conștiința este ezitarea însăși, actul care se declanșează de la sine și care trece aproape neobservat. Atunci, în virtutea solidarității obligațiilor noastre, și în măsura în care întregul datoriei este imanent fiecăreia dintre părțile

lui, toate îndatoririle capătă nuanța în care s-a colorat în mod excepțional una sau alta dintre ele.

Din punct de vedere practic nu aflăm aici nici un inconvenient; ba există chiar o serie de avantaje dacă adoptăm această interpretare. În fond, oricât de firesc ne-am împlini o datorie, putem afla în noi înșine urma unei rezistențe; și este chiar foarte util să ne așteptăm la ivirea acestei rezistențe, și să nu considerăm drept gata stabilit faptul că este ușor să rămâi un soț bun, bun cetățean, lucrător conștiincios, în fine, un om cinstit. Există de altfel un mare procent de adevăr în opinia aceasta: pentru că, dacă este relativ ușor să ne menținem în cadrul social, a fost totuși necesar să ne integrăm lui mai întâi, iar inserția este cea care necesită un anumit efort. Dovadă este indisciplina naturală a copilului ori necesitatea educației. Este deci absolut just să se țină seama, pentru fiecare individ, de consimțământul virtual dat ansamblului obligațiilor sale, chiar dacă ulterior nu va mai lua în discuție pe fiecare dintre ele. Călărețul nu trebuie decât să se lase purtat; dar trebuie să-și strunească totodată calul. La fel stau lucrurile și pentru individul aflat față în față cu societatea.

Într-un anumit sens ar fi fals, iar în toate sensurile ar fi periculos să spunem că datoria poate fi îndeplinită în mod automat.

Să notăm deci, cu titlul de maximă practică, faptul că supunerea la datorie este o rezistență față de sine însuși.

Dar una este o recomandare și cu totul altceva o explicație. Atâta vreme cât, spre a ne da seama de faptul obligației, de esența și originea sa, presupunem

supunerea la datorie drept un efort față de sine însuși, o stare de tensiune ori de contradicție, comitem una dintre erorile psihologice ce a viciat multe dintre teoriile noastre morale. În acest mod s-a ivit o serie întreagă de dificultăți artificiale, de probleme care ridică filosofii unii împotriva altora, dar pe care, la o bună analiză a termenilor, le vom vedea estompându-se până la dispariție. Obligația nu este deloc un fapt unic, de nemăsurat în raport cu celelalte, ridicându-se deasupra tuturor ca o apariție misterioasă. Dacă un număr deloc neglijabil de filosofi, mai ales cei ce-l urmează pe Kant, au considerat-o astfel, eroarea lor se datorează confuziei între sentimentul obligației -stare liniștită înrudită cu înclinația -și zbuciumul la care suntem uneori supuși pentru a reuși să depășim ceea ce se opunea obligației respective.

La sfârșitul unei crize reumatice putem resimți o oarecare dificultate, adică durere, în a ne mișca mușchii și articulațiile. Aceasta este senzația globală a unei rezistențe opuse de către organe. Puțin câte puțin, ea descrește și va sfârși prin a se pierde în conștiința pe care o avem despre mișcările noastre din momentele de bunăstare și sănătate. Putem totuși admite că senzația respectivă este în continuare acolo, în stare născândă ori mai curând pe punctul de a dispărea, și că ea pândește doar o ocazie favorabilă spre a putea spori în intensitate; pentru că este firesc să ne așteptăm permanent la crize atunci când suntem reumatici.

Dar ce-am putea răspunde celui care n-ar vedea în senzația noastră obișnuită de a mișca brațele și

picioarele decât atenuarea unei dureri și care va defini facultatea locomotorie drept un efort de rezistență la dificultățile de ordin reumatic?

În acest fel, el va renunța să dea seama de obișnuințele motrice; fiecare dintre acestea implică o combinație particulară de mișcări și nu poate fi înțeleasă decât prin ea însăși. Facultatea generală de a merge, de a alerga, de a-și mișca trupul, nu este decât suma acestor obișnuințe elementare, fiecare dintre ele oglindindu-și propria explicație în mișcările speciale pe care le dezvoltă. Dar considerând această facultate doar în mod global și erijând-o, de altfel, într-o forță contra-pusă unei rezistențe, nu facem decât să dăm, în mod necesar, dreptul la existență, alături de ea, unei alte entități considerate în sine: reumatismul.

Se pare că o eroare de același fel au comis și mulți dintre cei care au speculat pe marginea obligației. Avem mii de obligații aparte, fiecare dintre ele necesitând propria-i explicație specifică. Este natural, sau mai curând obișnuit, să ne supunem tuturor. În cazuri excepționale, ne vom abate de la una dintre ele, îi vom rezista: doar dacă vom rezista acestei rezistențe se va declanșa o stare de tensiune ori de contradicție. Aceasta este rigiditatea pe care o exteriorizăm de câte ori împrumutăm datoriei un aspect atât de sever.

La același lucru se gândesc și acei filosofi care cred că pot afla rezolvarea obligației în elemente raționale. Pentru a rezista rezistenței, pentru a ne păstra pe calea cea dreaptă atunci când ne dă tîrcoale dorința, pasiunea ori interesul, trebuie în mod necesar să ne furnizăm nouă înșine motivații suficiente. Chiar dacă

dorinței străine și vinovate i-am contra-pus o altă dorință, aceasta din urmă, suscitată de voință, nu s-a putut ivi decât la chemarea unei idei. Pe scurt, o ființă inteligentă se înstăpânește asupra sa prin intermediul inteligenței. Dar din faptul că revine la datorie pe căi raționale nu decurge în mod necesar că datoria ține și ea de ordinea rațiunii. Vom reveni ulterior asupra acestui punct, căci nu intenționăm să abordăm deocamdată teoriile morale. Vom spune numai că tendința naturală ori dobândită este altceva decât metoda necesar rațională de care se folosește o ființă rațională pentru a-și afla forța și pentru a se putea împotrivi la ceea ce i se opune. În acest din urmă caz, tendința eclipsată poate oricând să reapară; și totul se petrece atunci ca și cum am fi reușit, urmând această metodă, să reconstruim tendința însăși. În realitate, n-am făcut decât să îndepărtăm ceea ce o perturba ori o împiedica chiar să se manifeste. Se observă cu ușurință o aceeași situație și în practică: fie că explicăm un fapt într-un fel sau altul, faptul este acolo, reușita fiindu-ne și ea prezentă. Și spre a reuși, este poate mai bine să ne închipuim că lucrurile se întâmplă după prima dintre manierele enunțate mai sus. Dar a postula că astfel se întâmplă în mod efectiv, ar însemna să falsificăm teoria obligației. Și oare nu tocmai așa se întâmplă celor mai mulți dintre filosofi?

Să nu ne înșelăm însă asupra gândirii noastre. Chiar dacă urmărim un anumit aspect al moralei, așa cum am procedat până acum, vom constata multe luări de poziție diferite în ceea ce privește morala. Acestea jalonează intervalul dintre două atitudini sau

mai curând între două obișnuințe extreme, și anume: pareurgerea atât de firească a căilor trasate de societate, îneît cu greu le mai remarcăm ca fiind drept ceea ce sunt și, din contra, ezitarea și deliberarea asupra drumului pe care-l vom urma, asupra punctului spre care ne vom îndrepta, asupra traseelor dus-întors pe care le vom străbate, angajându-ne succesiv pe mai multe dintre ele. În cel de-al doilea caz se ivesc noi probleme, mai des sau mai rar întâlnite. Și chiar acolo unde datoria este bine conturată, tot apar o serie de nuanțe în faptul împlinirii ei. Mai întâi, prima atitudine este proprie majorității indivizilor și probabil că este atitudinea generală în societățile inferioare. Și apoi, putem raționa mult și bine asupra fiecărui caz particular, îi putem formula maxima, enunța principiul, deduce consecințele: dar dacă dorința ori pasiunea se afirmă, dacă tentația este puternică, dacă vom cădea pradă ei și în același timp ne vom și redresa, unde mai stă atunci resortul? Se afirmă o forță pe care am numit-o „întregul obligației”: extract concentrat, chintesența miilor de obișnuințe speciale prin care ne-am legat să ne supunem miilor de exigențe particulare ale vieții sociale. Forța nu este de fapt nici una, nici cealaltă; și dacă ea va vorbi, înseamnă că va dori să acționezi, și va spune: „Trebuie pentru că trebuie.” Din acea clipă, lucrarea inteligenței, și anume cântărirea motivațiilor, compararea maximelor, urcarea înspre principii, este deja folosită spre a pune mai multă coerență logică într-o conduită supusă, prin definiție, exigențelor sociale: dar însăși obligația ține de această exigență socială.

Niciodată, în clipele când tentația ne încearcă, nu ne vom putea sacrifica interesele, pasiunile ori vanitățile unei exigențe dată de coerența logică. În fond, la ființele raționale, rațiunea intervine ca factor regulator tocmai pentru ca să asigure coerența între regulile sau maximele obligatorii; de aceea, filosofia a putut vedea în ea un principiu al obligației. Iată ce înseamnă să crezi că volanul este acela care mișcă mașina.

De altfel, exigențele sociale se completează unele pe altele. Chiar individul a cărui cinste este cel mai puțin raționalizată și, dacă mă pot exprima astfel, extrem de rutinată, își pune într-o bună ordine rațională conduita, corelându-se cu exigențele logic coerente între ele. Aș dori să pot spune că această logică este o achiziție tardivă a societăților. Coordonarea lor cică este în mod esențial economie; dintr-un ansamblu, ea extrage mai întâi, în mare, anumite principii, iar apoi exclude din respectivul ansamblu tot ceea ce nu face dovada unei bune supunerii la principiile alese. Din contra, natura este supra-abundentă.

Cu cât o societate este mai aproape de natură, cu atât este mai mare locul accidentalului, al incoerentului.

La primitivi aflăm multe interdicții precum și prescripții care sunt explicate prin vagi asociații de idei, prin superstiție ori prin automatism. Sigur că ele nu sunt inutile, de vreme ce supunerea tuturor la câteva reguli, fie ele absurde, asigură o mai mare coeziune întregii societăți. Însă utilitatea regulii îi apare ulterior numai prin ricoșeu, din aceea că regula respectivă este ascultată, urmată ca atare.

Prescripțiile și interdicțiile care au o anume valoare în ele însele sunt cele care vizează pozitiv conservarea ori bunăstarea societății. Și desigur că nu ușor s-au desprins de celelalte, supraviețuindu-le.

Astfel, exigențele sociale s-au coordonat între ele, subordonându-se principiilor. Dar ce contează! Logica pătrunde oricum în societățile actuale, încât până și cel care nu raționează asupra conduitei sale va putea trăi în chip rezonabil, cu singura condiție de a se conforma acestor principii.

Însă esența obligației este cu totul alta decât o exigență a rațiunii. Doar acest adevăr am voit să-l sugerăm până acum.

Expunerea noastră va corespunde, credem, din ce în ce mai mult realității, în măsura în care vom aduce în discuție societăți mai puțin evaluate, conștiințe mai rudimentare. Și, din contra, ar risca să rămână o descripție schematică dacă ne vom limita la conștiința normală, așa cum o aflăm astăzi în orice individ onorabil. Dar tocmai pentru că avem în vedere o complicație singulară de sentimente, idei și tendințe care se întrepătrund, nu vom evita analizele artificiale și sintezele arbitrare decât dacă vom dispune de o schemă ce cuprinde în sine esențialul. Este schema pe care tocmai am încercat să o conturăm. Încercați să vă reprezentați obligația ca apăsînd asupra voinței în felul unei obișnuințe, fiecare obligație aducând cu sine întreaga greutate acumulată a tuturor celorlalte obligații și folosin-du-se astfel, spre a-și spori greutatea exercitată, de întreaga masă a ansamblului. Veți obține în acest fel chiar întregul obligației, așa cum apare el unei conștiințe morale simple,

elementare. Acesta este esențialul la care, la rigoare, s-ar putea reduce obligația, chiar și acolo unde atinge cel mai înalt grad de complexitate.

Observăm deci în ce moment și în ce sens -atât de puțin kantian -obligația elementară capătă forma unui „imperativ categoric”. Vom fi, desigur, nedumeriți că am putut descoperi exemple de un astfel de imperativ categoric în chiar viața cotidiană. Consemnul militar, care este un ordin nemotivat, ce nu admite replică, spune bine ceea ce spune: „trebuie pentru că trebuie.” Putem să nu-i furnizăm soldatului nici o motivație, el tot își va imagina una pentru sine. Dacă voim un caz de imperativ categoric pur, va trebui să-l construim a priori, sau, cel puțin, să stilizăm experiența. Să ne gândim la o furnică ce-ar dobândi pentru o clipă conștiință și care ar judeca exact atunci cât de mult greșește ea lucrând fără odihnă pentru toate celelalte. Veleitățile ei de lenevie nu vor dura decât câteva secunde, exact timpul în care se iscase fulgurația inteligenței. Și în ultima secundă, atunci când instinctul, ocupându-și locul prim cuvenit, o va pune brusc în fața îndatoririi ei, inteligența se va fi resorbit deja în instinct spunând, în chip de adio: trebuie pentru că trebuie. Acest „trebuie pentru că trebuie” nu va fi decât conștiința bruscă a unei tracțiuni suportate -tracțiune care se va relua, întinzând din nou firul abia destins. Un același comandament va răsună și în auzul somnambulului care se pregătește, care începe chiar să iasă din visul în care joacă rolul principal: dacă ar recădea brusc în somn, un imperativ categoric va exprima în cuvinte inevitabilitatea întoarcerii, deci exact gândul ivit în

reflecție și imediat dispărut. Pe scurt, un imperativ categoric este de natură instinctivă ori ține de somnambulism: jucat ca atare în stare normală, reprezentat ca atare dacă reflecția este trează mai mult timp spre a reuși să-l formuleze, dar nu îndeajuns pentru a-i afla motivațiile. Atunci, nu este evident faptul că la o ființă rațională un imperativ va tinde cu atât mai mult să ia forma categorică cu cât activitatea desfășurată, chiar și cea inteligentă, tinde dinainte să ia o formă instinctivă? Dar o activitate care, deși inițial inteligentă, se orientează către o imitare a instinctului, este în mod precis ceea ce numim la om obișnuința. Și obișnuința cea mai puternică, cea a cărei forță este alcătuită din toate forțele acumulate ale tuturor obișnuințelor sociale, elementare, este în chip necesar tocmai aceea care imită cel mai bine instinctul. Să fie surprinzător faptul că, în scurtul moment care separă obligația doar trăită de cea pe deplin reprezentată și justificată de tot felul de motivații, obligația capătă de fapt forma imperativului categoric „trebuie pentru că trebuie”?

Să considerăm două linii divergente de evoluție și societățile situate la extremitățile fiecăreia. Tipul de societate ce ne va apare drept cel mai natural va fi, în mod evident, tipul instinctiv: legătura ce ține laolaltă albinele unui stup seamănă mult mai bine cu cea care reunește, coordonând și subordonând unele celorlalte, celulele unui organism. Să admitem pentru o clipă că natura ar fi voit să obțină, la extremitatea celeilalte linii de evoluție, societăți în care să se ofere posibilitatea alegerii individuale libere: natura ar fi procedat în așa fel încât inteligența să obțină aici

rezultate comparabile, sub aspectul regularității lor, cu cele obținute de instinct în cadrul primei societăți; de aceea, ar fi recurs la obișnuință. Fiecare dintre aceste obișnuințe, pe care le-am putea numi „morale”, va fi contingentă. Însă ansamblul lor, și anume obișnuința de a contracta aceste obișnuințe, fiind chiar la temeiul acestor societăți și condițio-nându-le existența, va avea o forță comparabilă cu cea a instinctului, sub aspectul intensității și regularității. Aici aflăm cu exactitate chiar ceea ce noi am desemnat drept „întregul obliga ției”. Nu va fi deci vorba decât despre societăți umane așa cum sunt ele abia eliberate de sub tutela naturii. Sunt deci în joc societățile primitive și elementare. Societatea umană poate progresa mult și bine, se poate complica și spiritualiza oricât: statutul temeiului ei va rămâne același sau, mai curând, ceea ce se va păstra va fi intenția naturii.

În acest mod s-au petrecut lucrurile. Fără a intra acum în amănunte asupra unei probleme de care ne-am ocupat în altă parte, să spunem doar că inteligența și instinctul sunt forme de conștiință care au trebuit să se întrepătrundă în stare rudimentară și să se disocieze pe măsură ce s-au dezvoltat. Această dezvoltare s-a săvârșit urmând cele două mari linii de evoluție a vieții animale, cu artropodele și vertebratele. La capătul primei serii evolutive aflăm instinctul insectelor, în special cel al himenopterelor; iar cea de-a doua linie evolutivă se încheie cu inteligența umană.

Instinctul și inteligența au drept obiect esențial utilizarea instrumentelor: fie unelte inventate, deci

variabile și impredictibile, fie organe furnizate de natură -deci imuabile. De altfel, instrumentul este destinat lucrului, iar munca este cu atât mai eficientă cu cât este mai specializată, deci mai bine divizată între lucrători cu diverse calificări, ce se completează reciproc. Astfel, viața socială -înțeleasă drept un vag ideal -, este imanentă atât instinctului, cât și inteligenței. Iar idealul acesta își află cea mai desăvârșită împlinire fie în modelul stupului ori al mușuroiului de furnici, pe de o parte, fie în societățile umane, pe cealaltă parte. Dar fie umană, fie animală, o societate este o organizație: ea implică o coordonare și, în general, și o subordonare a elementelor unele față de altele. Societatea oferă astfel un ansamblu de legi sau reguli ce pot fi pur și simplu trăite sau reprezentate. Într-un stup ori într-un mușuroi, individul este ținut în munca lui prin chiar structura sa, iar organizația este relativ invariabilă; în timp ce societatea umană are o formă variabilă, deschisă oricărui fel de progres. Rezultă că în primul caz fiecare regulă este impusă de către natură, fiind deci necesară; în cel de-al doilea caz, aflăm un singur lucru natural și anume necesitatea unei reguli. În cazul societății umane, cu cât ne vom adânci în căutarea rădăcinii obligațiilor diverse spre a atinge astfel obligația în genere, cu atât mai mult obligația va tinde să se transforme în necesitate, să se alăture de instinct în ceea ce are ea mai imperios. Aceasta nu înseamnă că nu ne vom înșela în chip grosolan dacă vom voi să raportăm o obligație particulară oarecare la instinct. Trebuie să spunem de fiecare dată că nici o obligație nu este de natură instinctivă, deci întregul

obligației ar fi fost instinct doar dacă societățile umane ar fi fost, la rândul lor, oarecum lipsite de variabilitate și de inteligență. În joc este un instinct virtual, asemenea celui pe care-l întâlnești la obișnuința de a vorbi. Căci morala unei societăți umane este comparabilă cu limba ei. Se pare că furnicile schimbă între ele o serie de semne, furnizate de însuși instinctul ce le îndeamnă să comunice într-un fel între ele. O limbă este, din contra, produsul uzajului. Nici în vocabular și nici în sintaxă, nu aflăm nimic ce ar putea fi considerat drept dat al naturii. Naturală este însă fapta vorbirii; iar semnele invariabile, de sorginte naturală, de care probabil că se servește o societate de insecte, reprezintă tocmai ceea ce ar fi fost propriul nostru limbaj dacă natura, acordându-ne facultatea de a vorbi, nu i-ar fi adăugat și funcțiunea de fabricare și utilizare a instrumentului respectiv, anume funcțiunea inventivă care este inteligența.

Să ne raportăm permanent la ceea ce ar fi fost obligația dacă societatea umană ar fi fost nu inteligentă, ci instinctivă: nu vom explica astfel nici o obligație în particular, și chiar despre obligația în genere nu vom putea avansa decât o idee falsă. Și totuși, la această societate instinctivă va trebui și ne gândim și s-o considerăm drept perechea societății inteligente, furnizând-ne astfel un fir conducător în cercetările noastre asupra temeiurilor moralei.

Din acest punct de vedere, obligația își pierde caracterul specific, atașându-se celor mai generale fenomene ale vieții. Când elementele componente ale unui organism se deprind cu o riguroasă disciplină,

oare mai putem spune că se simt obligate ori că se supun unui instinct social? Evident că nu; dar dacă acest organism cu greu poate fi considerat drept societate, stupul și mușuroiul sunt adevărate organisme, ale căror elemente sunt unite între ele prin legături invizibile. Iar instinctul social al furnicilor - adică forța în virtutea căreia lucrătorea, de exemplu, îndeplinește munca pentru care este destinată prin chiar structura ei -nu poate diferi în chip radical de cauza, oricare ar fi ea, în virtutea căreia fiecă țesut, orice celulă a corpului funcționează spre o mai mare bunăstare a întregului. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu avem de-a face cu o obligație propriu-zisă, ci mai curând cu o necesitate. Necesitatea aceasta însă o percepem în mod precis, cu claritate, în interiorul temeiului obligației morale; desigur, nu este vorba despre o necesitate reală, ci virtuală. O ființă nu se simte obligată decât dacă este liberă, iar orice obligație, separat considerată, implică faptul libertății. Este necesar însă să existe și obligații; și cu cât vom pătrunde mai adânc, dincolo de obligațiile particulare ce se află pe culme, înspre obligația în genere sau, cum spuneam, către întregul obligației, cel aflat la bază, cu atât mai mult obligația ne va apare drept forma însăși pe care o alege necesitatea în sfera vieții, atunci când, spre a-și atinge unele scopuri, cere inteligență, opțiune -deci libertate.

Vom invoca din nou faptul că este vorba despre societățile umane extrem de simple, primitive ori cel puțin elementare. Fără nici o îndoială; dar, așa cum vom avea ocazia să notăm ulterior, civilizația diferă de etapa primitivă mai ales prin enorma cantitate de

cunoștințe pe care le-a împrumutat, încă de la primul moment luminat al conștiinței sale, din mediul social în care ele se păstrau. În mare măsură naturalul este acoperit de cele dobândite; cu toate acestea el persistă, aproape imuabil, de-a lungul secolelor; obiceiurile și cunoștințele sunt departe de a impregna organismul și de a se transmite ereditar, așa cum ne-am fi putut imagina. Este adevărat că am putea considera acest natural ca fiind neglijabil în analiza obligației, dar numai dacă el ar fi dispărut cu totul sub avalanșa obișnuințelor dobândite, adunate deasupra lui de-a lungul a secole întregi de civilizație. Dar naturalul se menține în bună stare și este extrem de viu chiar și în cele mai civilizate societăți. La el va trebui deci să ne raportăm ca să explicăm ceea ce am numit întregul obligației, și nu pentru a da seama de cutare obligație socială. Oricât de diferite ar fi societățile noastre civilizate de societatea căreia îi eram destinați în chip imediat prin chiar natura noastră, ele prezintă totuși o asemănare fundamentală cu aceasta din urmă.

În fond, societățile civilizate sunt și ele societăți închise. Ele pot fi cu prisosință mai vaste decât micile grupuri către care am fost purtați instinctiv, și pe care un același instinct ar tinde să le reconstituie și astăzi dacă ar dispărea din mediul social toate achizițiile sociale și spirituale laolaltă depozitate acolo. Dar și societățile civilizate au drept esență înțelegerea de fiecă clipă pentru un anumit număr de indivizi, precum și excluderea altora. Spuneam mai sus că înlăuntrul obligației morale aflăm exigența socială. Dar despre ce societate anume era vorba? Să fie în joc

societatea deschisă reprezentată de întreaga umanitate? Nu vom trece ușor peste această întrebare, la fel cum de obicei nu se elucidează cu ușurință problema datoriei omului față de semenii lui. Ne vom păstra, cu prudență, în planul nedeterminatului. Ne abținem să afirmăm, dar voim totuși să sugerăm că „societatea umană” este încă de pe acum realizată. Și este bine să sugerăm acest fapt, întrucât avem incontestabile datorii față de om într-atât întrucât este om (deși ele au o cu totul altă origine, așa cum vom vedea ulterior), și am risca să le diminuăm raportându-le în chip radical la datoriile pe care le avem față de concetățenii noștri. Acțiunea își află deci o bună justificare. O filosofie morală care nu accentuează această distincție se află alături de adevăr: analizele ei vor fi în mod necesar false.

Dar când postulăm datoria de a respecta viața și proprietatea celuilalt drept exigență fundamentală a vieții sociale, despre ce societate anume vorbim?

Pentru a răspunde este suficient să ne gândim la ceea ce se întâmplă în timp de război.

Crima, jaful, perfidia, fraudă și minciuna, nu numai că devin permise, sunt chiar meritorii. Beligeranții vor putea spune asemenea vrăjitoarelor lui Macbeth: „*Fair is foul, and foul is fair.*”

Ar fi toate acestea posibile, transformarea s-ar instala cu atâta ușurință, generală și instantanee, dacă societatea ar fi recomandat cu adevărat o anume atitudine a omului față de om?

Oh, știm prea bine ce spune societatea (dar repet, ea are motivele ei să rostească astfel); dar pentru a ști ceea ce gândește și voiește societatea nu trebuie să o

ascuți prea mult, e suficient să privești faptele ci. Ea spune că datoriile de ea definite sunt, în principiu, datorii față de umanitate dar că, în circumstanțe excepționale, din nefericire inevitabile, aplicarea acestor datorii se trezește deodată suspendată. Dacă nu s-ar exprima astfel, societatea ar închide calea evoluției unei alte morale, care nu decurge în mod direct de la ea, dar pe care are tot interesul să o menajeze. Pe de altă parte, este în bună concordanță cu obișnuințele spiritului nostru de a considera drept anormal tot ceea ce este rar și excepțional, chiar boala, de exemplu. Dar boala este la fel de normală ca și sănătatea care, privită dintr-un anumit punct de vedere, apare ca rezultat al unui efort constant de a preveni boala ori de a o îndepărta. La fel, pacea a fost dintotdeauna o pregătire pentru apărare sau chiar pentru atac, oricum o pregătire pentru război. Datoriile noastre sociale vizează coeziunea socială; și de bine, de rău, ele ne formează o atitudine, care e disciplina în fața inamicului. Aceasta înseamnă că omul chemat spre a fi disciplinat de societate poate fi mult și bine îmbogățit cu toate cele acumulate în interiorul ei de-a lungul secolelor de civilizație: societatea are nevoie și de instinctul primitiv, pe care știe să-l îmbrace într-un strai grosolan dar bine lustruit.

Pe scurt, instinctul social, observat ca temei al obligației sociale, vizează întotdeauna -instinctul fiind relativ imuabil -o societate închisă, oricât de vastă ar fi ea.

Este, desigur, disimulat sub masca unei alte morale; dar prin chiar acest fapt el o susține și îi

împrumută ceva din puterea lui, și anume tocmai caracterul lui imperios. Dar instinctul în sine nu vizează umanitatea. Între o noțiune, oricât de cuprinzătoare ar fi ea, și umanitate, se află întreagă distanța dintre finit și infinit, dintre închis și deschis. Ne place să spunem că însușirea virtuților civice se petrece în familie și, în același fel, iubindu-ne patria, ne deprindem să iubim genul uman. Simpatia noastră s-ar lărgi astfel printr-un progres continuu, ar crește rămânând de fapt aceeași, și ar sfârși prin a cuprinde la sine întreaga umanitate. Acesta nu-i decât un raționament a priori, dezvoltat dintr-o concepție intelectualistă despre suflet. Constatăm că toate cele trei paliere pe care ne putem situa conțin un număr crescător de persoane, deci s-a conchis că sporirilor succesive ale obiectului iubit le-ar corespunde pur și simplu o dilatare progresivă a sentimentului. Ceea ce, de altfel, încurajează acest tip de raționament iluzoriu este faptul că, grație unei fericite întâlniri, prima parte a raționamentului se află într-o bună concordanță cu faptele: virtuțile domestice sunt cu adevărat legate de virtuțile civice, pentru simplul motiv că familia și societatea, intim legate dintru începuturi, au rămas în timp într-o strânsă conexiune.

Dar între societatea în care trăim și umanitatea în genere există, și repetăm acest lucru, aceeași diferență pe care o aflăm între închis și deschis; căci diferența între cele două obiecte nu este o simplă diferență de grad, ci este o diferență de natură.

Atunci ce rost mai are să comparăm, intrând în sfera stărilor sufletești, cele două simțăminte: atașamentul față de patrie și iubirea pentru

umanitate? Oare cine nu observă că de fapt coeziunea socială este datorată, în mare măsură, necesităților unei societăți de a se apăra împotriva celorlalte, și că, împotriva tuturor oamenilor, ne iubim doar semenii alături de care trăim? Astfel se dovedește a fi instinctul primitiv. Și el este în continuare acolo, fericit disimulat de multele câștiguri datorate civilizației. Dar și astăzi ne iubim încă în chip natural și direct părinții și concetățenii, în vreme ce iubirea pentru umanitate rămâne indirectă și dobândită. Către cei dintâi ne orientăm direct, la cei de pe urmă nu ajungem decât după un ocol: căci doar prin Dumnezeu și în Dumnezeu religia cheamă omul la iubire pentru semenii. La fel, doar prin Rațiune și în Rațiunea din care ne împărtășim cu toții, filosofii ne orientează privirea înspre umanitate, arătându-ne astfel eminența demnității a persoanei umane, dreptul fiecăruia de a se bucura de respectul celorlalți. Nici într-un caz, și nici în celălalt, nu ajungem la umanitate decât prin intermediul unor etape, depășind familia și națiunea. Trebuie ca, printr-un salt, să ne găsim purtați mult mai departe de umanitatea însăși, atingând-o astfel fără a o fi considerat drept scop în sine, depășind-o deci.

Când vorbim în limbajul religiei ori al filosofiei, fie că în joc sunt simțăminte de iubire ori respect, o cu totul altă morală, un alt gen de obligație vine să se suprapună presiunii sociale. Până acum n-am discutat decât despre aceasta din urmă; a sosit momentul să ne ocupăm și de următoarea.

Am încercat să aflăm obligația pură. Pentru a o putea găsi, am fost nevoiți să reducem morala la cea

mai simplă expresie a sa. În schimb, am reușit să vedem în ce anume constă obligația. Inconvenientul a fost enorma îngustare a moralei însăși. Dar aceasta nu înseamnă că tot ceea ce am fost nevoiți să lăsăm deoparte nu ar fi obligatoriu: ne putem imagina o datorie care să nu oblige? Putem concepe însă ceea ce este în chip primitiv și pur obligatoriu, adică exact ceea ce voim să spunem în continuare: obligația iradiază, se difuzează, este chiar pe cale să se absoarbă în altceva, care o transfigurează. Să vedem deci ce ar fi morala completă. Vom folosi aceeași metodă și vom tinde înspre limită, de această dată cea superioară, nu cea inferioară.

Dintotdeauna s-au ivit oameni excepționali, întrupări ale acestei morale. Înaintea sfinților creștini, umanitatea a cunoscut înțelepții Greciei, profetii Israelului, arhații budismului, și mulți asemenea lor. Către ei vom purta întotdeauna această morală completă, pe care o vom numi absolută. Și chiar acest nume este caracteristic și instructiv. Și chiar acest nume ne face să presimțim o diferență de natură, nu doar de grad, între morala la care ne-am referit până în prezent și cea pe care tocmai o punem în discuție, între minim și maxim, între cele două limite, deci. În timp ce prima este cu atât mai pură, mai desăvârșită, cu cât se lasă mai bine cuprinsă în formule impersonale, cea de-a doua, spre a fi pe deplin ea însăși, trebuie să se întrupeze într-o personalitate privilegiată care să devină un exemplu. Generalitatea primei morale ține de acceptarea universală a legii, pe când cea de-a doua își datorează generalitatea imitării comune a unui model.

Pentru ce au parte sfinții de atîția imitatori, pentru ce marile personalități au antrenat, în mersul lor, mulțimile? Fără să ceară nimic, obțin totul. Ei nu sunt nevoiți să-i înflăcăreze pe ceilalți: nu trebuie decât să existe, însăși existența lor fiind o chemare. Acesta este caracterul moralei absolute.

În vreme ce obligația naturală este presiune ori constrângere, în morala completă și perfectă aflăm chemarea.

Doar cei ce s-au aflat în preajma unei personalități morale au cunoscut natura acestei chemări. Dar fiecare dintre noi, în clipele în care preceptele obișnuite ale conduitei îi par insuficiente, s-a întrebat ce s-a așteptat de fapt de la el într-o ocazie ieșită din comun. Cu gândul, ne aducem în preajma noastră, în acele clipe, fie o rudă, fie un prieten. Dar poate fi și un om pe care nu l-am întâlnit niciodată, a cărui viață ne este cunoscută doar din spusele altora, și la judecata căruia ne aducem, în plan imaginar, desigur, întreaga noastră conduită, temându-ne de condamnarea lui, încrezându-ne în aprobările sale. Acest chip imaginar ar putea fi chiar o personalitate născută în noi, adusă la lumina conștiinței tocmai din străfundurile sufletului, și pe care o simțim îndeajuns de puternică spre a se înstăpâni cu totul asupra-ne, mai târziu, și căreia dorim să ne alăturăm pentru moment așa cum discipolul se așază cuminte lângă învățător. De fapt, această personalitate se conturează din ziua în care am adoptat un model : dorința de asemănare, care este în mod ideal generatoarea unei forme de adoptat, este deja asemănarea însăși. Cuvântul pe care ni-l asumăm este cel care a răsunat în noi asemenea

ecoului. Este puțin importantă persoana. Să notăm numai că, în vreme ce prima morală avea cu atât mai multă putere cu cât se disocia mai bine în obligații impersonale, aceasta de pe urmă, din contra, risipită la început în precepte generale la care va adera inteligența noastră dar care nu reușesc să ne smintească voința, devine cu atât mai antrenantă cu cât multiplicitatea și generalitatea maximelor se topește mai bine în unitatea și individualitatea unui ins.

De unde îi vine lui toată această putere? Care îi este principiul de acțiune ce urmează aici obligației naturale sau, mai curând, ce sfârșește prin a o prelua cu sine? Pentru a-l afla, vom începe prin a răspunde la ceea ce ni se cere în mod tacit. Datoriile la care m-am referit până acum sunt cele impuse nouă de viața socială; ele ne obligă mai curând față de cetate decât față de umanitate! Vom putea deci spune că această a doua morală, -dacă distingem în chip hotărât două -diferă de prima prin aceea că este umană, nu doar socială. Și nu ne-am înșela prea mult vorbind astfel. În fond, am văzut deja că nu ajungem la umanitate doar lărgind cetatea: între o morală socială și o morală umană diferența este de natură, nu de grad.

Morala socială este acea morală anume la care ne gândim de obicei când ne simțim obligați în mod natural. Dar dincolo de toate aceste îndatoriri bine delimitate, obișnuim să ne reprezentăm și altele, mai curând vagi, suprapuse primelor. Devotament, dăruire de sine, spirit de sacrificiu, milă, acestea sunt cuvintele care ne vin pe buze când ne gândim la acele îndatoriri. Însă cel raai adesea ne gândim oare și la

altceva decât la cuvintele ca atare? Fără îndoială că nu, și ne dăm repede seama de această situație. Ne spunem că este îndeajunsă prezența formulei ca atare; ea își va afla mai apoi întreg sensul, ideea ce o va umple și o va transforma în act când se va ivi ocazia potrivită. Este adevărat că multora nu li se oferă această ocazie, sau acțiunea este pusă la păstrare pentru vremurile ce vor veni. La alții, voința se va cutremura puțin, dar atât de puțin încât comoția suportată va fi atribuită doar sporirii îndatoririi sociale, lărgită și împuținată în îndatorirea umană. Dar în situația în care formulele primesc în sine materia și materia se animă: o nouă viață se ivește acum, și simțim, înțelegem că stăm sub semnul unei alte morale.

Vorbind aici despre iubirea de umanitate vom caracteriza neândoielnic această altă morală. Și totuși, nu-i vom fi exprimat încă esența, întrucât iubirea de umanitate nu este un mobil suficient sieși, ce acționează în mod direct. Învățătorii celor tineri știu bine că nu învingi egoismul recomandând pur și simplu „altruismul”. Se întâmplă chiar ca o inimă generoasă, nerăbdătoare de a se devota, să se afle dintr-o dată înghețată la auzul ideii că ea va lucra „pentru genul uman”. Obiectul este prea vast, efectul prea dispersat. Putem deci presupune că, dacă iubirea de umanitate este constitutivă acestei morale, ea este astfel asemenea necesității de a depăși un spațiu intermediar, și ea implicată în intenția de a atinge un anumit punct, într-un anumit sens, este același lucru; în altul este cu totul altceva. Dacă nu ne vom gândi decât la intervalul respectiv și la

numărul infinit de puncte de traversat pe rând, unul câte unul, ne vom descuraja dintru început, asemenea săgeții lui Zenon ; nu vom mai afla de altfel nici un interes, nici o tragere de inimă. Dar dacă vom sări peste interval, neavând în vedere decât extremitatea sa sau vom privi chiar mai departe, vom fi îndeplinit cu ușurință un act simplu și în același timp vom fi atins capătul unei multiplicități infinite căreia această simplitate îi este echivalentul. Care este deci termenul, care este direcția efortului? Cu un cuvânt, cine ne-a cerut de fapt acest act?

Să definim mai întâi atitudinea morală a omului, anume a individului așa cum l-am considerat până acum. Omul de acest fel face corp comun cu societatea; și el, și ea, se lasă laolaltă cuprinși într-o aceeași datorie de conservare individuală și socială. Sunt orientați înspre ei înșiși. Sigur că nu întotdeauna interesul particular se acordă invariabil cu interesul general: cunoaștem dificultățile ce s-au ivit în calea moralei utilitare atunci când a încercat să stabilească drept principiu faptul că individul nu își poate căuta decât propriu-i bine, când a pretins că pe această cale se va ajunge la a voi binele celuiilalt. O ființă inteligentă, urmărindu-și interesul personal, va face de obicei cu totul altceva decât cele reclamate de interesul general. Dacă totuși morală utilitară se încăpățânează să tot apară într-o formă ori alta, aceasta se datorează faptului că ea nu este chiar de nesusținut; și ea se susține tocmai pentru că dincolo de activitatea inteligentă, ce va trebui să opteze între interesul personal și interesul celuiilalt, se află un substrat de activitate instinctivă pus în chip primitiv

de către natură, substrat la nivelul căruia individualul și socialul aproape că se confundă. Celula trăiește pentru sine, dar în egală măsură și pentru organism, aducându-i și împrumutându-și propria-i vitalitate de la acesta din urmă. Dacă este nevoie, ea se va sacrifica pe sine întregului; și dacă ar fi fost conștientă și-ar fi spus, desigur, în acele clipe, că se sacrifică de fapt pentru ea însăși. Aceasta ar fi probabil și starea sufletească a unei furnici ce ar reflecta asupra propriei conduite. Ea își va simți activitatea legată de ceva intermediar între binele unui individ și binele mușuroiului. Or, tocmai acestui instinct fundamental i-am atașat noi obligația propriu-zisă: la origine, ea implică o stare de lucruri în care individual și social nu se disting unul de celălalt. De aceea, putem spune că atitudinea căreia îi corespunde obligația propriu-zisă este cea a unui individ și a unei societăți aplecate asupra lor însele. Deodată individual și social, sufletul pareurge aici un cerc vicios; este închis.

Cealaltă atitudine aparține sufletului deschis. Dar ce lasă acest suflet să pătrundă în sine?

Dacă vom spune că el cuprinde la sine umanitatea întreagă nu vom merge prea departe, ba nu vom merge nici măcar îndeajuns de departe, întrucât iubirea acestui suflet se va risipi și deasupra animalelor, plantelor, întregii naturi. Și totuși nimic din cele ce-l locuiesc astfel nu sunt suficiente spre a-i defini atitudinea, pentru că el se poate oricând lipsi de toate acestea. Forma sufletului nu depinde deci de conținut. Iată, am populat respectivul suflet; putem la fel de bine să-l golim. Caritatea va subzista în insul

care o poartă în sine chiar dacă el ar fi unicul locuitor al pământului.

Încă o dată, nu printr-o dilatare a sinelui se poate trece de la prima la cea de-a doua stare. O psihologie mult prea intelectualistă, ce urmează indicațiile limbajului, va defini stările sufletești prin obiectele cărora le corespund: iubirea de familie, iubirea de patrie, iubirea pentru umanitate. În aceste trei înclinații, ea va vedea un același sentiment supus unei progresive dilatări, înglobând treptat un tot mai mare număr de persoane. Faptul că toate aceste stări sufletești se transpun în afară prin aceeași atitudine ori aceeași mișcare, că toate trei ne fac să tindem către ceva, ne-ar permite să le grupăm sub semnul aceluiași concept de iubire și să le exprimăm printr-un același cuvânt. Le vom distinge apoi numind cele trei obiecte, din ce în ce mai cuprinzătoare, la care se vor raporta respectivele stări sufletești. Toate acestea sunt suficiente, în fond, pentru a le desemna. Dar asta înseamnă și a le descrie? A le analiza?

La o primă privire, percepem între primele două simțăminte pe de o parte, și cel de-al treilea, pe de altă parte, o diferență de natură. Primele implică actul alegerii, o excluziune deci: vor putea îndemna la luptă, nu exclud ura. Cel din urmă nu este decât iubire. Primele urmează o cale dreaptă, odihnindu-se în obiectul ce le atrage. Cel de-al doilea însă nu cedează la simpla atracție exercitată de obiectul său; și nici măcar nu vizează vreun obiect. Acest simțământ aparte privește mult mai departe și nu atinge umanitatea decât depășind-o. De fapt, are el cu adevărat un obiect propriu-zis? N-am făcut decât să

ne întrebăm. Pentru moment, să ne limităm la constatarea că această atitudine a sufletului, ce este mai curând o mișcare, își este suficientă sieși.

Se ridică însă o problemă în ceea ce privește această atitudine a sufletului, problemă deja rezolvată în celălalt caz. Căci sentimentul a fost voit în fond de către natură; observăm deci cum și de ce ne simțim datori să-l adoptăm. Dar atitudinea este dobândită, ea necesitând, și necesitând dintotdeauna, un mare efort. Și atunci cum de oamenii care au fost modelele întrupate ale acestei atitudini au aflat și alți oameni, care să-i urmeze? Și care este forța ce face aici pereche cu presiunea socială?

Nu mai avem nici o posibilitate de opțiune. Căci în afară de instinct și de obișnuință, doar sensibilitatea mai are acțiune directă asupra voinței. Impulsul exercitat de sentiment poate semăna îndeaproape obligației. Analizați patimile iubirii, mai ales la începuturile ei: oare plăcerea este cea vizată? Dar nu poate fi la fel de bine și suferința? Te afli poate în preajma unei tragedii ce tocmai ți se pregătește, o viață ratată, irosită în zadar, pierdută, știi, simți... dar nu contează! *trebuie pentru că trebuie.*

Marea viclenie a pasiunii în stare născândă este tocmai gestul ei de a parodia datoria.

Dar nu este deloc necesar să ajungem până la pasiune.

În cea mai cuminte emoție poate pătrunde o anumită exigență de acțiune, care diferă de obligația mai sus definită prin aceea că ea nu va întâlni rezistență și nu va impune decât consimțirea. Dar această emoție seamănă cu obligația în aceea că și

una, și cealaltă, impun ceva. Nicăieri nu ne vom da mai bine seama de toate acestea decât acolo unde exigența își suspendă efectul practic, lăsându-ne răgazul de a reflecta asupra-i și de a analiza cele de noi resimțite. O astfel de situație o aflăm atunci când ne încercăm o emoție muzicală, de exemplu. În timp ce ascultăm, ni se pare că nu am putea voi altceva în afara celor sugerate de muzică și că astfel am și acționa chiar, în mod natural și necesar, dacă nu ne-am mulțumi să ne odihnim după fapta săvârșită, ascultând o partitură ori alta. În fiecare clipă suntem ceea ce muzica respectivă exprimă, fie că ne induce simțăminte de bucurie, tristețe, milă ori simpatie. Și nu numai pe noi ne încercăm o astfel de stare, ci pe mulți alții, ba chiar pe toți ceilalți. Când muzica picură trist în sufletul nostru, umanitatea însăși, natura întreagă plânge cu ea laolaltă. De fapt, muzica nu ne induce propriu-zis aceste sentimente; mai curând noi suntem cei introduși prin muzică într-o anumite sferă afectivă, asemenea trecătorilor pe care i-am cuprinde, alături de noi, într-un dans.

Astfel procedează deschizătorii de drumuri în morală. Pentru ei, viața are nebănuite rezonanțe în plan afectiv, ce s-ar putea ordona într-o nouă simfonie; și ne iau alături de ei în necuprinsul acestei muzici, pentru a o traduce în mișcare.

Prin exces de intelectualism, legăm sentimentul de un obiect oarecare, considerând orice emoție drept repercusiunea unei reprezentări intelectuale în sfera sensibilității.

Reluând exemplul muzicii, vom spune că fiecare dintre noi știe că muzica provoacă emoții determinate,

de bucurie, milă, tristețe, simpatie, că aceste emoții pot fi interne, iar pentru noi pot fi complete deși nu sunt alipite de nimic.

Vom răspunde că acesta este domeniul artei, nu al realității, că doar jocul este cel ce se face responsabil de simțirea noastră, că starea noastră sufletească este pur imaginativă. Și apoi, muzicianul ar mai fi putut suscita o atare emoție în sufletele noastre, sugerând-o, fără a o cauza în chip direct, dacă noi nu am fi cunoscut deja respectiva emoție în viața reală, în acest din urmă caz ea fiind determinată de un obiect precis, artei nerămânându-i decât să desprindă emoția din înlanțuirea ei cu obiectul? De am judeca astfel, ar însemna să uităm că bucuria, mila ori simpatia sunt doar cuvinte ce traduc generalitățile la care trebuie, pe drept cuvânt, să ne raportăm pentru a exprima cele generate în noi de muzică; dar fiecă temă muzicală dă la iveală în noi simțăminte specifice, create doar de ea și numai în intimitatea acelei muzici anume, definite și delimitate de conturul însuși, unic în genul lui, al melodiei ori al simfoniei.

Toate aceste simțăminte n-au fost deci extrase din viață, de către artă: noi suntem cei care, spre a le traduce, suntem obligați să aducem aproape sentimentul creat de artist și ceea ce îi seamănă în planul vieții. Dar să considerăm că stările sufletești ar fi cauzate efectiv de lucruri, și oarecum prefigurate în ele. Cele ce au fost voite de natura însăși le aflăm în număr oarecum determinat, deci limitat. Le recunoaștem prin aceea că sunt făcute pentru a îndemna la acțiuni ce vin în întâmpinarea unor anumite trebuințe. Din contra, celelalte stări sufletești

sunt adevărate invenții, comparabile cu cele ale muzicianului, la originea cărora se află întotdeauna omul. Astfel, muntele a știut dintotdeauna să comunice celor ce-l contemplă anumite sentimente comparabile cu senzațiile, sentimente ce-i erau, la urma urmei, lui alipite. Dar Rousseau a știut să creeze o emoție nouă și originală contemplând un munte. Mai târziu, o dată ce Rousseau a introdus-o în circulație, respectiva emoție a devenit curentă. Și astăzi la fel, tot Rousseau este cel ce ne face să încercăm acea emoție, mult mai puternică decât cea resimțită în fața muntelui însuși. Sigur că au existat motive pentru ca emoția aceasta, izvorâtă din sufletul lui Jean Jacques, să se alăture unui munte mai curând decât oricărui alt obiect: sentimentele elementare, vecine senzației, provocate în mod direct de munte, trebuiau să se pună în acord cu noua emoție. Rousseau însă le-a adunat laolaltă: el e cel care a introdus aceste armonii simple, destinate să rămână pentru totdeauna astfel, într-un timbru căruia i-a imprimat, printr-o adevărată faptă creatoare, nota fundamentală.

O aceeași situație o aflăm cu cele ale simțurilor, care priveau chipul femeii iubite, trupul, umbletul ori caracterul ei. Ne amintim cu toții descrierea lui Lucrețiu: pentru el, iluzia ține doar de calitățile obiectului iubit, nicidecum nu e legată, asemenea iluziei modeme, de ceea ce am putea aștepta de la iubirea însăși. Între antica iluzie și cea adăugată ei în vremurile din urmă este o diferență analoagă aceleia dintre sentimentul primitiv, emanat de obiectul însuși, și emoția religioasă care, chemată din afara

obiectului, îl covârșește și îl depășește. Acum, spațiul lăsat decepției este enorm, fiind chiar intervalul ce separă divinul de uman.

Ni se pare neândoielnic faptul că la originea marilor creații ale artei, ale științei ori ale civilizației în general, se află o emoție nouă. Și aceasta nu numai pentru că emoția este un stimulent, pentru că incită inteligența și biciuiește voința într-o perseverare. Trebuie să mergem mult mai departe. Există emoții generatoare de gândire: și invenția, deși de ordin intelectual, își poate afla substanță în sensibilitate. Trebuie doar să ne punem de acord asupra semnificației cuvintelor „emoție”, „sentiment”, „sensibilitate”.

Emoția este o cutremurare afectivă a sufletului, dar una este o agitație de suprafață și alta o zguduire a abisurilor sufletești. În primul caz, efectul se risipește; în cel de-al doilea, se păstrează nedivizat. Într-un caz, avem de-a face cu o oscilație a părților fără deplasarea întregului; în cealaltă situație, întregul e cel ce pășește înainte. Să lăsăm însă metaforele. Trebuie să distingem deci două specii de emoție, două varietăți de sentiment, două manifestări ale sensibilității, care au drept punct comun doar faptul că sunt stări afective distincte de senzație și nu se reduc, asemenea ei, la transpoziția psihologică a unei excitații psihice. Primul tip de emoție este consecutiv unei idei ori unei imagini reprezentate; starea sensibilă decurge dintr-o stare intelectuală ce nu-i datorează nimic, ce-și este suficientă sieși și care, dacă va suporta prin ricoșeu efectul emoției, va pierde mai mult decât va câștiga. Este vorba deci despre o agitare a sensibilității la

întâlnirea cu o anumită reprezentare. Cealaltă emoție nu este însă determinată de o re-prezentare pe care ar continua-o, și de care s-ar păstra distinctă. Față de stările intelectuale ivite ulterior apariției ei, emoția aceasta va fi mai curind cauză și nu efect; ca cuprinde în sine o multitudine de reprezentări, nici una propriu-zis formată, dar pe care le extrage, ori le-ar putea extrage, din propria-i substanță, printr-o devenire organică. Emoția dintâi este infra-intelectuală; de ea se ocupă în general psihologii, la ea se gândesc atunci când opun sensibilitatea inteligenței, sau când fac din emoție un vag reflex al reprezentării. Despre cealaltă însă, am spune cu plăcere că este supra-intelectuală, dacă acest termen n-ar evoca, imediat și în mod exclusiv, ideea unei superiorități în ordinea valorică; este vorba atât de o anterioritate temporală, cât și de relația dintre ceca ce dă naștere și lucrul generat. Pentru că, în fond, numai cel de-al doilea tip de emoție poate genera idei.

Nu ne dăm seama de ce o psihologie ce acordă sensibilității un loc atât de mare și important, este tratată cu dispreț drept „feminină”. Cei ce vorbesc astfel greșesc în primul rând pentru că se mențin la nivelul banalităților ce s-au spus dintotdeauna despre femei, deși ar fi atât de ușor să aprofundeze problema! Dar nu ne vom angaja acum într-un studiu comparativ al celor două sexe cu singurul scop de a corija o exprimare inexactă. *Vom spune doar că femeia este tot atât de inteligentă ca bărbatul, doar că ea este mai puțin capabilă să resimtă o emoție; și dacă vreo putere a sufletului o aflăm mai puțin dezvoltată la femei, aceea este sensibilitatea, nicidecum inteligența.*

Avem, desigur, în vedere, sensibilitatea profundă, nu agitația de suprafață.⁵²

Dar ce contează! Cea mai mare greșeală a celor ce credeau că înjosesc bărbatul atașând sensibilității cele mai înalte facultăți ale spiritului, este aceea de a nu sesiza în chip precis diferența între inteligența care înțelege, discută, acceptă sau respinge, în fine, care este capabilă de un demers critic, și inteligența care creează.

Creația înseamnă, înainte de toate, emoție. Și nu este vorba numai despre literatură și artă. Este știut că o descoperire științifică presupune efort și concentrare. Geniul a fost definit drept o nesfârșită răbdare. Este adevărat că ne reprezentăm separat inteligența și facultatea generală a atenției, cea care va concentra inteligența mai mult sau mai puțin, funcție de gradul ei de dezvoltare. Dar cum ar putea această atenție indeterminantă, lipsită de materie și exterioară inteligenței, să facă să se ivească ceea ce nici măcar nu era, prin simplul ei contact cu inteligența? Ne dăm seama că psihologia se lasă păcălită de limbaj atunci când, desemnând cu un același cuvânt toate atențiile activate în toate situațiile

⁵² Este inutil să spunem că există și multe excepții. Spre exemplu, fervoarea religioasă poate atinge, la femeie, profunzimi nebănuite. Dar, ca regulă generală, probabil că natura a voit ca femeia să se concentreze asupra copilului și să închidă în limite destul de înguste partea cea mai bună a sensibilității ei. În domeniul acesta ea este, de altfel, incomparabilă: emoția este aici supra-intelectuală, putînd să se transforme în divinație. Cîte lucruri nu se dezvoltă printr-o privire a unei mame care-și privește copilul! Să fie iluzie? Nu suntem siguri. Mai curînd am spune că realitatea este plină de posibilități și că mama vede în copilul său nu doar ceea ce el va fi, ci tot ceea ce el ar putea fi dacă nu ar trebui să aleagă în fiecare minut al vieții sale și, prin urmare, să excludă.

posibile, nu mai percepe în aceste atenții, presupuse de o aceeași calitate, decât diferențe de mărime.

Adevărul e că în fiecare caz atenția este marcată de o nuanță specială și oarecum individualizată prin obiectul căruia i se aplică: de aceea psihologia tinde să vorbească tot atât de mult despre „interes” cât și despre atenție, introducând astfel, în chip implicit, și sensibilitatea, care este cu atât mai mult susceptibilă de a se diversifica în funcție de contextele particulare. Dar nu insistăm asupra diversității; admitem o facultate generală de a se interesa, totdeauna aceeași, ce nu se diversifică decât prin diverse aplicații la un obiect anume. Să nu mai vorbim deci despre vreun interes general. Să spunem că problema ce a trezit un anume interes este o reprezentare dublată de o emoție și că emoția, fiind deodată și curiozitate, și bucuria anticipată de a fi rezolvat o problemă determinată, este unică, asemenea reprezentării. Ea este cea care propulsează inteligența în ciuda oricărui obstacol. Și ea însuflețește ori, mai curând, dă viață elementelor intelectuale unite, strânge în orice clipă tot ceea ce s-ar putea acorda cu aceste elemente, obținând în cele din urmă, din enunțul problemei, fructul răspunsului.

Ce înseamnă toate acestea pentru literatură, pentru artă! De cele mai multe ori, opera genială este rod al unei emoții unice în felul ei, pe care am crezut-o inexprimabilă și care a voit ea însăși să se exprime de a ne cutremura sufletele. Din ea s-a născut opera, căci la ea se raporta autorul pe măsură ce înainta în alcătuirea lucrării. Emoția aceasta era doar o exigență a creației, însă o exigență determinată, satisfăcută de opera odată realizată. Și nu s-ar fi putut mulțumi cu o

altă operă decât dacă aceasta ar fi stat într-un raport de analogie internă și profundă cu prima, analogie comparabilă cu două transpuneri la fel de reușite, ale unei aceeași muzici, în idei ori în imagini.

Făcând un mai mare loc emoției în cadrul genezei moralei, nu înseamnă că ne ocupăm doar de o „morală a sentimentului”; pentru că în joc este o emoție capabilă să se cristalizeze în reprezentare, și chiar în doctrină.

Nici din această doctrină, și nici din oricare alta, n-am fi putut deduce o astfel de morală; nici o speculație nu va crea vreodată vreo obligație ori ceva asemănător. Puțin importă frumusețea unei teorii, mă voi putea oricând desolidariza de ea; și chiar dacă aș accepta-o, aș pretinde să rămân liber să-mi dirijez conduita după bunul meu plac.

Dacă atmosfera emoției este acolo, prezentă, dacă am respirat-o, dacă m-am lăsat pătruns de ea, atunci voi acționa doar în conformitate cu ea, încurajat de ea. Nu e vorba de constrângere ori necesitate, ci de o înclinație căreia nu voiesc să mă opun. În loc să-mi explic actul prin emoția însăși, aș putea la fel de bine să-l deduc din teoria construită prin transpunerea emoțiilor în idei. Întrezărim aici posibilul răspuns la o întrebare gravă, pe care o vom regăsi ulterior, dar pe care tocmai o atingem în trecere. Obişnuim să spunem că religia, aducând cu sine o morală nouă, o impune prin metafizica sa, prin ideile asupra divinității, asupra universului, asupra relației cu aproapele. Noi vom spune însă că lucrurile stau exact invers, că religia câștigă sufletele și le deschide către o nouă concepție asupra lumii tocmai prin

superioritatea moralei ei. Dar va recunoaște oare inteligența superioritatea noii morale ce i se propune, dat fiind faptul că ea nu poate aprecia diferențele de valoare decât raportându-le la o regulă ori la un ideal, idealul și regula fiind, în mod necesar, furnizate de morala ce ocupă deja un anumit loc?

Pe altă parte, cum va putea o nouă concepție asupra ordinii lumii să fie altceva decât o filosofie în plus, ce vine să se adauge celor deja cunoscute?

Chiar dacă inteligența i se raliază, nu vom vedea niciodată în ea decât o explicație teoretică, e drept, preferabilă altora. Și chiar dacă respectiva morală pare că ne recomandă anumite reguli de conduită care s-ar armoniza mai bine cu ea, suntem departe de a afla în adeziunea inteligenței, o convertire a voinței. Adevărul este că nici doctrina, în stare de pură reprezentare intelectuală, nu ne va determina să adoptăm și mai ales să practicăm morala, și nici morala, considerată de inteligență drept un sistem de reguli de conduită, nu poate deveni intelectualmente preferabilă doctrinei. Înaintea noii morale, înaintea metafizicii celei noi, se află emoția, cea care se prelungește în elan ca parte a voinței, iar în partea inteligenței -ca reprezentare explicativă.

Fie, de exemplu, emoția adusă de creștinism sub numele de caritate: când ea pune stăpânire pe suflete, o altă conduită decurge în mod firesc, o nouă doctrină se răspândindește. Nici această metafizică nu a impus această morală, și nici morala nu ne-a făcut să preferăm această metafizică. Metafizică și morală exprimă laolaltă un același lucru, una -în termenii inteligenței, cealaltă -în termenii voinței; și cele două

expresii sunt laolaltă acceptate încă din clipa în care ne-a fost dat respectivul lucru spre exprimare.

O bună parte a moralei noastre cuprinde datorii al căror caracter obligatoriu se exprimă, în ultimă instanță, prin presiunea societății asupra individului. Vom fi de acord cu acest ultim lucru, întrucât aceste datorii sunt curent practicate, sunt puse într-o formulă clară și precisă, iar nouă ne este ușor să le descoperim exigența socială ce le-a generat, sesizându-le sub aspectul lor manifest și coborând apoi spre temeiul lor. Însă mulți vor ezita să admită că restul moralei traduce o stare emoțională, și că în acest plan nu mai cedăm unei presiuni, ci unei atracții. Și aceasta pentru că aici, cel mai adesea, nu mai putem regăsi, în abisurile sinelui, emoția originară.

Există formule, reziduuri ale acestei emoții, care s-au depus pe rând în ceea ce am putea numi conștiință socială, pe măsură ce se consolida o nouă concepție despre viață, ori, mai bine spus, o anumită atitudine în fața vieții, imanentă acestei emoții. Tocmai pentru că ne găsim puși în fața cenușii unei emoții stinse și pentru că puterea propulsivă a acestei emoții venea chiar din focul pe care emoția îl purta în sine, formulele rămase vor fi, în general, incapabile să ne cutremure voința, dacă formule mai vechi, exprimând exigențele fundamentale ale vieții sociale, nu le-ar comunica prin contagiune ceva din caracterul lor obligatoriu.

Cele două morale juxtapuse par acum una și aceeași morală, prima, împrumutându-i celei de-a doua ceva din aspectul ei imperativ, și primind în

schimb de la ea o semnificație mai puțin strict socială, dar mai cuprinzător-omenească.

Să răscolim dar, cenușa: vom mai afla în ea puțină căldură, iar în cele din urmă, scânteia va izbucni: focul se va putea aprinde și, odată aprins, se va întinde din aproape în aproape. Vreau să spun că preceptele celei de-a doua morale nu operează izolat, asemenea celor ale primei morale: de îndată ce unul, încetând de a mai fi abstract, se umple de semnificație și capătă astfel forța de a acționa, celelalte tind să îl urmeze. În cele din urmă, se vor întâlni cu toate în emoția fierbinte ce le-a lăsat odinioară în urma ei și în oamenii care o resimt, redeveniți astfel ei înșiși mai vii. Fondatori și reformatori de religii, mistici și sfinți, obscuri eroi ai vieții morale cu care ne-am încrucișat în calea noastră și care valorează, pentru noi, cât cele mai mărețe personaje, sunt, cu toții, acolo: antrenați de exemplul lor, ne unim rândurilor de ei formate, asemenea unei armate de cuceritori. Căci ei sunt cu adevărat cuceritori; ei au înfrânt rezistența naturii și au înălțat umanitatea pe piscul unor noi destine. Și astfel, când împrăștiem aparențele spre a atinge realitățile, când facem abstracție de forma comună adoptată de cele două morale, datorată schimburilor reciproce, așa cum o aflăm în gândirea conceptuală și în limbaj, găsim la cele două extremități ale acestei morale unice presiunea și aspirația.

Prima, cu atât mai perfectă cu cât este mai impersonală, mai apropiată acelor forțe naturale numite obișnuință și chiar instinct, iar cea de-a doua, cu atât mai puternică cu cât este mai evident

încurajată în noi de persoane individuale și cu cât pare că triumfă mai deplin asupra naturii. Este adevărat că, dacă am coborî până la chiar rădăcina naturii, am înțelege poate că una și aceeași forță se manifestă în chip direct în interiorul speciei umane, întorcându-se asupra ei însăși odată constituită, și acționează apoi indirect, prin intermediul individualităților privilegiate, propulsînd astfel umanitatea înainte.

Nu este deloc nevoie să recurgem la vreo metafizică spre a determina raportul între presiune și aspirație. încă o dată, există o anumită dificultate în încercarea de a compara cele două morale, nici una dintre ele nemaiprezentându-se în stare pură. Prima a împrumutat celeilalte ceva din forța ei de constrângere; cea de-a doua a răspândit asupra celei dintâi câte ceva din mireasma ei. Ne aflăm în prezența unei serii gradate ori degra-date, după sensul în care pareurgem prescripțiile moralei, începând cu o extremitate ori cu cealaltă.

Cât despre limitele extreme, ele prezintă un interes mai curând teoretic, nefiind niciodată atinse cu adevărat. Să considerăm totuși în ele însele, izolat, atât presiune, cât și aspirație. Celei dintâi îi este imanentă reprezentarea unei societăți ce nu vizează decât să se conserve ca atare: mișcarea circulară în care se cuprinde această societate, laolaltă cu indivizii ei, consumându-se pe loc, imită de departe, prin intermediul obișnuinței, imobilitatea instinctului.

Sentimentul ce va caracteriza conștiința acestui ansamblu de obligații pure, toate presupuse a fi pline, va fi o stare de confort individual și social comparabilă

cu cea care însoțește fireasca derulare a vieții. Va fi mai aproape deci de plăcere, decât de bucurie. Morala aspirației conține, din contra, implicitul simțământ al unui progres. Emoția la care ne referim este entuziasmul unui mers spre înainte, entuziasm prin care această morală a știut să se facă acceptată de câțiva și să se propage, prin aceștia, în cuprinsul întregii lumi. „Progres” și „mers înspre înainte” se confundă aici cu entuziasmul însuși. Spre a-l conștientiza, nu este necesar să ne reprezentăm un termen vizat ori o perfecțiune înspre care tindem. Este suficient că în bucuria entuziasmului aflăm ceva mai mult decât în plăcerea bunăstării, plăcerea aceasta neimplicând bucuria, dar bucuria învăluind ba chiar resorbind în sine plăcerea. Toate acestea le resimțim noi înșine; iar certitudinea astfel obținută, departe de a decurge din vreo metafizică, este chiar cea care va furniza acelei metafizici cel mai solid temel al ei.

Dar înaintea metafizicii, și mult mai aproape de cele imediat resimțite, se află reprezentările simple ce izvorăsc aici din emoție, pe măsură ce insistăm tot mai mult asupra lor.

Vorbeam despre fondatorii și reformatorii religiilor, despre mistici și sfinți. Să le ascultăm rostirile; ei nu fac decât să transpună în reprezentări emoția particulară a unui suflet ce se deschide, desfaeându-se din natura ce-l închidea deodată în el însuși și în cetate.

Ei spun că încearcă un simțământ de eliberare ; nu sunt deloc atinși de bunăstare, plăceri ori bogății, de nimic din cele ce atrag majoritatea oamenilor. Detașându-se de toate, ei simt mai întâi o ușurare, iar

mai apoi o mare bucurie. Și aceasta nu pentru că natura ar fi greșit față de noi legându-ne, cu bune legături, de viața de ea voită pentru noi. Dar trebuie să pășim mai departe încă, iar comodități le grație cărora ne simțim într-o bună relație cu noi înșine, vor deveni incomode, se vor transforma în bagaje stânjenitoare, de am voi să le luăm cu noi în vreo călătorie. Ne-am putea mira că un suflet astfel mobilizat ar fi mai înclinat să simpatizeze cu celelalte suflete, ba chiar cu întreaga natură, dacă imobilitatea relativă a sufletului, mișcându-se în cerc într-o societate închisă, nu ar ține exact de aceea că natura a împărțit umanitatea în individualități distincte prin chiar actul prin care a constituit specia umană ca atare.

Și ca orice act constitutiv al oricărei specii, actul de constituire a speciei umane a fost și el o oprire. Reluând mersul spre înainte, depășim hotărîrea de a risipi. Pentru a obține un efect complet este adevărat că ar fi trebuit să fi purtat cu sine tot restul oamenilor. Dacă numai câțiva îi urmează, iar ceilalți se gândesc că se vor alătura și ei la clipa potrivită, ar fi deja mult: din acel moment apare, odată cu pornirea faptei, speranța că cercul va sfârși prin a fi, în cele din urmă, frânt. Dar, o repetăm, aceasta nu se obține doar predicând iubirea pentru aproapele nostru. Nu lărgindu-ne cele mai înguste simțăminte vom îmbrățișa întreaga umanitate. Inteligența s-ar putea convinge mult și bine pe sine că ea este calea indicată; trebuiesc însă altfel considerate. Ceea ce este simplu pentru înțelegerea noastră, nu este în mod necesar la fel considerat și de voință. Acolo unde

logica spune că o anumite cale va fi cea mai scurtă, intervine experiența și află că în acea direcție nici măcar nu există vreo cale. Adevărul este că, spre a atinge iubirea, trebuie să trecem prin eroism. De altfel, eroismul nu poate fi propovăduit; el nu trebuie decât să se arate, iar simpla lui prezență va fi suficientă spre a-i pune pe ceilalți oameni în mișcare. Și aceasta pentru că el însuși este o întoarcere la mișcare și emană dintr-o emoție -comunicativă, ca orice emoție înrudită cu actul creator.

Religia spune în felul ei acest adevăr, afirmând că noi ne iubim semenii doar întru Dumnezeu. Iar marii mistici au mărturisit și ei că au încercat simțământul unui flux ce iradia din sufletul lor înspre Dumnezeu și se pogora apoi dinspre Dumnezeu, deasupra semenilor.

N-ar avea nici un sens să mai vorbim unui suflet astfel eliberat despre obstacole materiale. Nu ne va răspunde nici că obstacolul trebuie transformat, nici că ar putea fi forțat: ci pur și simplu îl va declara inexistent. Cât despre convingerea morală a acelui suflet, nu vom putea spune că mută munții, pentru că el nu vede ce munți ar putea clinti din loc. În vreme ce raționați pe marginea obstacolului, acesta rămâne la locul lui; și când îl priviți, îl descompuneți în părți ce vor trebui și ele, pe rând, depășite; însă și detaliul poate fi nelimitat, nimic nu vă asigură că l-ați putea epuiza până la capăt. Dar puteți foarte bine să respingeți ansamblul în bloc, negându-l pur și simplu. În acest fel a procedat filosoful ce a dovedit mișcarea, mergând: actul lui era simplă negare a efortului, totdeauna pe punctul de a fi reînceput, și,

prin urmare, neputincios, pe care Zenon îl judeca necesar spre a putea pareurge, unul câte unul, punctele intervalului.

Aprofundând acest nou aspect al moralei, vom afla o coincidență, reală sau iluzorie, între sentiment și efortul generator de viață. Privită din exterior, munca vieții se pretează, în fiecare dintre operele sale, unei ncsfârșite analize; căci niciodată nu vom reuși să descriem complet structura unui ochi asemenea ochiului nostru. Dar ceea ce noi numim ansamblul de instrumente folosite, nu este în realitate decât o serie de obstacole depășite.

Actul naturii este simplu, și infinita complexitate a mecanismului pe care ea pare să-l fi construit bucată cu bucată spre a obține vederea nu este decât nesfârșita întretăiere a antagonismelor ce s-au neutralizat reciproc spre a lăsa să treacă invizibilul, exercitarea respectivei funcțiuni. Să considerăm o mână invizibilă ce s-ar afunda într-o grămadă de pilitură de fier; dacă am ține seama doar de ceea ce vedem, actul ei simplu ne-ar apare ca o serie ineputizabilă de acțiuni și reacțiuni exercitate de firele de pilitură unele asupra celorlalte, tinzând astfel să se echilibreze reciproc.

Dacă la fel este și contrastul dintre actul real al vieții și forma pe care o capătă acesta pentru simțurile și inteligența ce-l analizează, mai este oare surprinzător faptul că un suflet ce nu mai cunoaște obstacol material se simte, pe drept cuvânt ori nu, în deplină coincidență cu însuși principiul vieții?

Orice eterogenitate am putea afla inițial între efect și cauză, deși departe de a fi o normă de conduită ce

ne-ar purta înspre temeiul lucrurilor, ne-am putut dintotdeauna simți inspirați de puterea de a iubi umanitatea doar intrând în contact cu principiul generator al speciei umane. Desigur, mă gândesc la acea iubire ce absoarbe și încălzește sufletul în întreg necuprinsul său.

Dar și o iubire mai caldută, intermitentă și mult atenuată, nu poate fi decât iradierea celei dintâi, atunci când nu este decât imaginea, cu atât mai palidă și mai rece, a urmelor rămase în inteligență din cea dintâi iubire, urme care s-au sedimentat mai apoi în limbaj.

Morala cuprinde două părți distincte: una își află rațiunea de a fi în structura originară a societății umane, iar cealaltă își găsește explicația în chiar principiul explicativ al acestei structuri. Pentru prima morală, obligația înseamnă presiunea exercitată de elementele societății unele asupra celorlalte, cu scopul de a menține forma întregului. Efectul acestei presiuni este prefigurat în fiecare dintre noi printr-un sistem de obișnuințe ce îi premerg, într-un anumit sens: mecanismul acestora, în care fiecă piesă este o obișnuință dar al cărui întreg se aseamănă mai curând instinctului, a fost pregătit ca atare de către natură. Și în cadrul celei de-a doua morale putem afla, dacă dorim, obligația; dar aici, ea este forța unei aspirații ori a unui elan, a însuși elanului ce s-a desăvârșit în specia umană, în viața socială, într-un sistem de obișnuințe mai mult sau mai puțin asimilabile instinctului. Principiul de propulsie intervine în mod direct și nu prin intermediul mecanismelor de el montate, la care se oprișe

provizoriu. Spre a rezuma cele de până acum, vom spune doar că natura, așezând specia umană pe lunga cale a evoluției, a voit-o sociabilă, așa cum a voit să fie și societățile de furnici sau de albine. Dar inteligența odată prezentă, menținerea vieții sociale trebuia încredințată unui mecanism cvasi-inteligent. Intelligent prin aceea că fiecare piesă trebuie să poată fi remodelată de inteligența umană; dar și instinctiv totuși, prin aceea că omul, fără a înceta de a mai fi om, nu poate arunca ansamblul acelor piese, nemaiacceptând nici un mecanism de conservare. Instinctul și-a cedat provizoriu locul unui sistem de obișnuințe, fiecare dintre acestea devenind contingentă, convergența lor întru conservarea societății fiind singura necesară, iar necesitatea aceasta a purtat cu ea instinctul. Necesitatea întregului, simțită prin contingentă părților, este ceea ce numim obligație morală în genere; de altfel părțile nu sunt contingente decât în fața societății. Pentru individul căruia societatea i-a inoculat obiceiurile ei, partea este la fel de necesară ca și întregul. Acum: mecanismul voit de natură era simplu, la fel și societățile originar construite de ea.

Să fi prevăzut oare natura enorma dezvoltare și indefinita complexitate a societăților noastre?

Să ne punem mai întâi de acord asupra sensului întrebării. Noi nu afirmăm că natura ar fi voit sau prevăzut propriu-zis indiferent ce. Însă avem dreptul de a proceda asemenea biologului, ce vorbește despre o intenție a naturii de fiecare dată când atribuie unui organ o anumită funcție: el nu face decât să exprime astfel adecvarea între funcție și organ.

Omenirea se poate civiliza mult și bine, societatea se poate și ea transforma, noi tot vom pretinde că tendințele oarecum organice ale vieții sociale vor rămâne ceea ce au fost dintru începuturi.

Le putem regăsi, le putem observa. Rezultatul acestei observații este clar: structura morală, originară și fundamentală a omului este făcută pentru societăți simple și închise. Știm bine că aceste tendințe organice nu se conturează cu claritate dinaintea conștiinței noastre. Dar asta nu le împiedică să alcătuiască tot ceea ce are obligația mai stabil.

Oricât de complexă a devenit morala noastră, deși este dublată de tendințe care nu sunt simple modificări ale tendințelor naturale și care nici nu urmează direcția naturii, tot la tendințele naturale ajungem atunci când încercăm să obținem un precipitat din tot ceea ce conține, din obligația pură, toată această masă fluidă. Astfel se prezintă prima jumătate a moralei. Cealaltă nu va fi cuprinsă în planurile naturii. Și spunând aceasta, spunem că de fapt natura a prevăzut o anumită extensie a vieții sociale prin inteligență, dar o extindere limitată. Ea n-ar fi putut voi ca aceasta să ajungă până la a-i pune în primejdie structura originară. De altfel, sunt numeroase cazurile în care omul a înșelat natura, atât de savantă, și totuși atât de naivă, în mod sigur natura înțelegea ca omul să procreeze la nesfârșit, asemenea tuturor celorlalte viețuitoare; ea și-a luat cele mai minuțioase precauții pentru a asigura conservarea speciei prin multiplicarea indivizilor.

Dăruindu-ne cu inteligență, ea n-a prevăzut că se va afla destui de curând mijlocul de a separa actul

sexual de consecințele lui, și că omul se va putea abține să recolteze, fără a renunța totuși la plăcerea însămânțării.

Într-un cu totul alt sens a înșelat omul natura atunci când a pus în prelungirea solidarității sociale, fraternitatea umană. Și el o înșeală încă, pentru că societățile al căror contur era preformat în structura originară a sufletului omenesc, și pe care îl putem încă percepe în planul tendințelor înnăscute și fundamentale ale omului actual, cereau ca grupul să fie strâns unit, dar să persiste între grupuri diferite o virtuală ostilitate: întotdeauna ar fi trebuit să fim pregătiți pentru apărare, ca și pentru atac. Faptul nu presupune, desigur, că natura ar fi voit război pentru plăcerea războiului. Marii animatori ai omenirii, cei care au forțat zidurile cetății, par să fi dovedit astfel o bună situare pe direcția elanului vital. Însă elanul acesta, propriu vieții, este, asemenea ei, finit. De-a lungul întregului său drum îl întâmpină obstacole, iar speciile succesiv apărute sunt rezultantele acestei forțe și ale forțelor antagoniste : prima dă imboldul înspre înainte, celelalte ne fac să ne învârtim pe loc.

La ieșirea din mâinile naturii, omul era o ființă inteligentă și sociabilă, sociabilitatea lui fiind calculată spre a reuși în societăți mici, inteligența lui fiind cea destinată să favorizeze viața individuală și viața grupului. Însă inteligența, sporindu-se pe sine prin propriul ei efort, a cunoscut o neașteptată dezvoltare. Ea a eliberat oamenii din servitudinile la care erau condamnați prin limitările proprii lor naturi. În aceste condiții, n-a fost imposibil câtorva dintre ei, mai bine dotați, să redeschidă ceea ce fusese

închis și să facă, cel puțin pentru ei înșiși, ceea ce naturii i-a fost imposibil să facă pentru întreaga omenire. Exemplul lor a sfârșit prin a-i antrena și pe ceilalți, măcar în planul imaginației. Asemenea gândirii, și voința își are geniul ei, iar geniul desfide orice previ-ziune. Prin intermediul acestor voințe geniale, elanul vieții, ce străbate materia, obține de la ea, pentru viitorul speciei, promisiuni ce nu puteau fi nici măcar puse în discuție în momentele de început ale speciei.

Mergând dinspre solidaritatea socială înspre fraternitatea umană, ne rupem deci de o anumită natură, însă nu de natura în întregul ei.

Am putea spune, abătându-ne oarecum de la sensul expresiilor lui Spinoza, că omul se desprinde de Natura naturată spre a reveni la Natura naturantă.

Între cele două morale se află deci întreaga distanță de la repaos la mișcare.

Prima este, în principiu, imuabilă; și chiar dacă se schimbă, uită curând modificarea suportată ori nici măcar nu o recunoaște. Căci forma pe care această morală o îmbracă în orice moment se pretinde a fi forma definitivă. Cealaltă morală este însă o propulsie, o exigență de mișcare; ea este, în principiu, mobilitate. Prin acest fapt ea își va putea dovedi -și doar din acest punct de vedere se va putea ea defini - propria-i superioritate. Fie dată prima morală: în nici un chip nu veți reuși să rezulte din ea ce-a de-a doua morală, la fel cum nu puteți extrage mișcarea din una ori mai multe poziții ale unui mobil. Din contra, mișcarea este înfașurătoarea imobilității, fiecare poziție pareursă de un mobil fiind concepută, ba chiar

percepută drept o virtuală oprire. Dar nu avem deloc nevoie de o demonstrație după toate regulile: căci înainte de a fi reprezentată, superioritatea este trăită, și n-ar putea fi demonstrată de n-a fost mai întâi simțită ca atare. Apare aici o diferență de accent vital.

Cel ce practică în mod regulat morala cetății resimte acel sentiment de bunăstare comun societății și insului, sentiment ce manifestă interferența rezistențelor materiale. Dar sufletul ce se deschide, și în ochii căruia orice obstacol material cade, este în întregime dăruit bucuriei. Plăcerea și bunăstarea vor fi reprezentând ceva important; dar cu atât mai mult, bucuria! Căci aceasta de pe urmă nu era deloc conținută în plăcere și bunăstare, de vreme ce ele sunt cele ce se regăsesc virtual în cuprinsul bucuriei.

În fond, cele două stări sunt de fapt oprire ori bătutul pasului pe loc; doar ultima este înaintare propriu-zisă.

De aceea prima morală este relativ ușor de formulat, nu însă și cea de-a doua. Inteligența și limbajul nostru se referă la lucruri, dar se simt mai puțin în largul lor când sunt nevoite să reprezinte tranzițiile ori progresul. Morala Evangheliilor este în chip esențial morala unui suflet deschis: n-am fost oare în-dreptățiți să spunem că ea frizează paradoxul și chiar contradicția, în cele mai precise dintre recomandările ei? Dacă bogăția este un semn rău, nu-i vătămăm oare pe cei săraci dăruindu-le averile noastre? Dacă acel ce a primit o palmă întinde și celălalt obraz, cum rămâne cu dreptatea, fără de care n-ar mai exista poate caritate? Însă paradoxul cade, iar contradicția se anulează, dacă vom avea în vedere

intenția acestor maxime, care este aceea de a induce o anume stare sufletească.

Căci nu pentru sărac, ci pentru sine bogatul trebuie să-și părăsească averile: fericiți cei săraci cu duhul!

Frumos nu este nici să fii lipsit de ceva, nici chiar să te lipsești tu însuși în mod voit, ci să nu, simți lipsa ca atare.

Actul prin care sufletul se deschide are drept efect lărgirea și înălțarea către spiritualitatea pură a unei morale pusă în lanțuri și materializată într-o serie de formule; iar această morală devine în raport cu morala deschisă, un fel de instantaneu luat asupra mișcării.

Acesta este sensul profund al opozițiilor ce se succed în Predica de pe munte: „Vi s-a spus că”... „Ci eu vă spun vouă că...”

Pe de o parte închiderea, pe cealaltă parte, deschiderea. Nu este abolită morala curentă: ci ea este preluată și prezentată ca un moment de-a lungul unei desfășurări progresive. Nu se renunță la vechea metodă, ci ea este integrată într-o alta mai cuprinzătoare, așa cum se petrece cu staticul care, absorbit de dinamic, devine un moment particular al acestuia. Spre a fi în bună regulă, ar fi necesară o expresie directă pentru tendință și mișcare; dar dacă voim -și este necesar, de altfel -să le traducem în limbajul imobilității și al staticului, vom obține formule aflate în imediata apropiere a contradicției. Ar fi ca și cum am compara impracticabilitatea anumitor precepte evanghelice cu ceea ce au illogic primele explicații date diferențialelor. De fapt, între morala antică și creștinism există un raport asemănător celui

dintre vechea matematică și matematicile moderne.

Geometria anticilor a putut furniza soluții particulare, considerate ca un fel de aplicații anticipate ale metodelor noastre generale. Însă ea nu a desprins propriu-zis aceste metode; nu se afla acolo elanul ce ar fi putut declanșa saltul de la static la dinamic. Cel puțin, a fost împinsă cât mai departe cu putință imitarea dinamicului de către static. Aceasta este impresia noastră când comparăm, de exemplu, doctrina stoicilor cu morala creștină. Ei se proclamau cetățeni ai lumii, adăugând că toți oamenii sunt frați, izvediți fiind din același Dumnezeu. Cuvintele sunt aproape aceleași; însă nu și-au aflat un același ecou, întrucât nu au fost spuse cu un același accent.

Stoicii au dat exemple foarte frumoase. Dar n-au reușit să antreneze alături de ei întreaga omenire, pentru că stoicismul este în chip esențial o filosofie.

Filosoful care se îndrăgostește de o doctrină atât de înaltă, care face corp comun cu ea, o animă, neândoielnic, practicând-o: astfel, iubirea lui Pygmalion a știut să dăruiască viață statuii odată sculptată.

Dar de aici până la entuziasmul care se propagă de la un suflet la altul în mod indefinit, asemenea unui incendiu, calea este lungă. O astfel de emoție se va putea explicita în mod evident în ideile constitutive ale unei doctrine și chiar în mai multe doctrine diferite ce nu au altă asemănare decât o comunitate de spirit: însă emoția e cea care precede, nu urmează ideea. Spre a regăsi câte ceva din această emoție și în antichitatea clasică, nu la stoici ar trebui să ne raportăm, ci la cel care a fost inspiratorul celor mai

mari filosofii ale Greciei, fără ca măcar să fi întemeiat o doctrină, fără să fi scris nimic: Socrate.

Este bine cunoscut că Socrate pune mai presus de orice activitatea rațională și, în mod special, funcția logică a spiritului. Ironia ce o poartă cu sine în tot locul este sortită să îndepărteze opiniile ce nu au trecut prin proba reflecției, să le rușineze de ele însele, dacă putem spune astfel, punându-le în flagrantă contradicție cu ele însele.

Dialogul, așa cum îl înțelegea Socrate, a dat naștere dialecticii platoniciene și, prin urmare, metodei filosofice esențial rațională pe care o practicăm încă. Obiectul acestui dialog este să atingă concepte pe care ulterior le vom cuprinde în definiții.

Conceptele vor deveni Ideile platoniciene, iar teoria ideilor, la rândul ei, va servi drept model construcțiilor metafizicii tradiționale, și ele raționale prin chiar esența lor.

Socrate merge chiar mai departe: el face din virtutea însăși o știință. El identifică practicarea binelui cu cunoașterea pe care o avem despre bine, pregătind astfel doctrina care va absorbi viața morală în exercițiul rațional al gândirii. Niciodată nu i s-a acordat un mai înalt loc rațiunii. Iată, pe scurt, ceea ce reține atenția dintru început.

Dar să analizăm mai îndeaproape cele spuse.

Socrate învață pentru că oracolul din Delphi s-a rostit. El este purtătorul unei misiuni; este sărac, și trebuie să rămână sărac. Trebuie să se amestece cu poporul, să devină însuși poporul, limbajul său trebuie să întâlnească rostirea populară. Nu va scrie nimic, pentru ca gândirea-i să se poată comunica vie

spiritelor ce o vor împărtăși, la rândul lor, altor spirite. Este insensibil la foame, la frig, deși deloc ascet, dar eliberat de necesități precum și din sclavia cărnii. Îl însoțește un „daimon”, care-și face auzit glasul când se impune cu necesitate un avertisment. Și Socrate crede atât de mult în acest „semn daimonic”, îneîț mai curând ar muri decât să nu-l urmeze. Dacă refuză să se apere dinaintea tribunalului popular, dacă pășește el însuși în întâmpinarea propriei condamnări, este astfel tocmai pentru că daimonul n-a făcut nimic pentru a-l întoarce. Pe scurt, misiunea lui este de ordin religios și mistic, în sensul pe care-l atribuim astăzi acestor cuvinte.

Învățătura lui, atât de perfect rațională, este legată de ceva ce pare a depăși pura rațiune. Dar toate acestea nu transpar din chiar învățămintele lui? Dacă rostirile inspirate, în orice caz, lirice, pe care Socrate le mănuieste cu îndemănare în dialogurile lui Platon, nu i-ar fi aparținut lui, ci lui Platon însuși, dacă limbajul învățătorului ar fi fost dintotdeauna cel pe care i-l atribuie Xenofon, cum am mai putea înțelege entuziasmul ce i-a înflăcărat pe discipolii lui și a străbătut veacurile?

Stoici, epicureici, cinici, toți moraliștii Greciei se trag din Socrate și aceasta nu numai pentru că -așa cum s-a spus întotdeauna -ei ar fi dezvoltat pe diverse direcții doctrina maestrului, ci mai ales pentru că ei au preluat atitudinea creată de Socrate, care era, de altfel, atât de puțin conformă spiritului grec: atitudinea înțeleptului.

Când filosoful, închizându-se în înțelepeimea lui,

se desprinde de oamenii obișnuiți fie pentru a-i învăța, fie pentru a le servi drept model, fie, pur și simplu, pentru a se îndeletnici cu munca lui de perfecționare interioară, Socrate cel viu este prezent acolo, Socrate acționând prin incomparabilul prestigiu al personalității sale.

Să mergem mai departe.

S-a spus că el a coborât filosofia din ceruri, pe pământ. Dar cum vom mai înțelege atunci viața, și mai ales moartea lui, dacă totuși concepția despre suflet pe care Platon i-o atribuie în *Phaidon*, nu ar fi fost de fapt a lui? Ba mai mult: miturile lui Platon referitoare la suflet, la originea lui, la căderea lui în trup, fac oare altceva decât să traducă în termenii gândirii platoniciene o emoție creatoare, emoție imanentă învățăturii morale a lui Socrate? Față de starea sufletească socratică, miturile sunt ceea ce este un program explicativ față de o simfonie; ele s-au păstrat alături de dialectica platoniciană, au traversat pe ascuns toată metafizica elină și s-au ivit din nou la lumină odată cu neoplatonismul alexandrin, poate odată cu Ammonius, dar sigur odată cu Plotin, cel care s-a declarat urmașul lui Socrate.

Miturile au furnizat sufletului socratic un corp doctrinar comparabil cu cel ce va anima spiritul evanghelic.

În ciuda asemănării lor, ori poate tocmai din cauza ei, cele două metafizici s-au dedat disputei înainte ca una să fi absorbit tot ceea ce avea mai bun cealaltă: iar o vreme, lumea s-a putut întreba dacă va deveni creștină ori neoplatonică.

Socrate era Cel care înfrunta pe Iisus.

Să rămânem totuși la Socrate. Întrebarea este de a ști ce ar fi putut face acest geniu extrem de practic, în altă societate și în alte circumstanțe, dacă n-ar fi fost atins de tot ceea ce era mai periculos în empirismul moral al vremii lui și în incoerențele democrației ateniene, dacă n-ar fi fost nevoit să înceapă cu ceea ce era mai urgent, stabilind drepturile rațiunii, dacă n-ar fi împins astfel intuiția și inspirația pe ultimul loc, și dacă, în fine, grecul care era n-ar fi îmblânzit în el orientalul ce ar fi voit să fie.

Am distins deja sufletul închis și sufletul deschis : cine ar mai vrea să-l rânduiască pe Socrate printre sufletele închise? Ironia însoțea toate învățămintele socratice, iar lirismul se iveaua arareori; dar în măsura în care aceste izbucniri ale lirismului au eliberat calea unui nou spirit, ele au fost întru totul hotărâtoare pentru omenire.

Între sufletul închis și sufletul deschis află sufletul ce stă să se deschidă. Între imobilitatea omului așezat și mișcarea aceluiași om care aleargă, se află înălțarea, atitudinea luată când se ridică din imobilitate.

Pe scurt, observăm în planul moralei o tranziție de la static, la dinamic.

Starea aceasta intermediară ar trece nebăgată în seamă dacă n-am lua, încă din pozițiile repaosului, întreg elanul necesar spre a trece brusc tot trupul înspre mișcare. Dar această stare ne atrage atenția atunci când ne oprim -semn obișnuit al unei insuficiențe la nivelul elanului.

Să spunem același lucru și sub o altă formă.

Am văzut deja că la nivelul moralei, staticul pur ține

de ordinea infra-intelectualului, iar dinamicul pur -de supra-intelectual. Unul a fost voit de natură, celălalt este aportul geniului uman.

Primul caracterizează un sistem de obișnuințe ale omului ce corespund simetric anumitor instincte ale animalului; este deci mai puțin decât inteligența.

Cel de-al doilea este aspirație, intuiție și emoție; este analizabil în idei ce vor fi notații intelectuale a căror detaliere poate fi urmărită la nesfârșit. Conțin deci toată intelectualitatea pe care am voi-o, asemenea unei unități ce învăluie și depășește o multiplicitate incapabilă să o echivaleze, între cei doi termeni se află inteligența însăși. Tot aici și-ar fi aflat spațiu de locuire și sufletul omenesc, dacă ar fi pornit de la unul din termeni fără a-l atinge însă și pe celălalt. Ar fi stăpânit astfel morala sufletului închis, care n-ar mai fi putut atinge sau, mai curând, n-ar mai fi putut crea morala sufletului deschis. Atitudinea lui, efect al unei redresări, l-ar fi făcut să atingă planul intelectualității. În raport cu cele ce tocmai le-a părăsit, un astfel de suflet va practica indiferența sau insensibilitatea, instalându-se în „ataraxia” ori în „apatheia” stoicilor și epicureicilor.

În raport cu cele pozitive aflate în ea, viața acestui suflet va fi o continuă contemplare, dacă detașarea lui de cele vechi se dorește o alipire la cele noi; se va confirma deci idealul lui Platon și al lui Aristotel.

Sub orice aspect am considera-o, atitudinea îi va fi dreaptă, mândră, cu adevărat demnă de admirație, și rezervată, de altfel, elitelor. Filosofii plecate de la principii extrem de diferite pot coincide în interiorul acestei atitudini. Și aceasta pentru că există o singură

cale de a ajunge de la acțiunea izolată într-un cerc la acțiunea ce se desfășoară într-un spațiu liber, de la repetiție la creație, de la infra-intelectual la supra-intelectual. Cel ce se oprește la mijloc este în mod necesar în regiunea contemplației pure și practice, în orice caz în mod natural, nemaifiind legat de un termen și nefiind ajuns până la celălalt, această jumătate de virtute care este detașarea.

Vorbim despre inteligența pură, care se închide în ea însăși, judecând că scopul vieții este ceea ce anticii numeau „știință” sau contemplație. Pe scurt, vorbim despre ceea ce caracterizează în principal morala filosofilor greci. Însă nu va mai fi vorba doar despre filosofia greacă sau orientală, ci vom avea de a face cu lumea în întregul ei, dacă vom considera inteligența ca simplă elaboratoare ori coordonatoare a materialelor infra-intelectuale și supra-intelectuale, la care ne-am referit în prezentul capitol.

Pentru a determina esența însăși a datoriei, am desprins cele două forțe care acționează asupra noastră: pe de o parte impulsul, pe de cealaltă parte atracția. Era necesar acest demers, și tocmai pentru că nu l-a întreprins, tocmai pentru că s-a întreținut cu intelectualismul ce astăzi covârșește totul, filosofia n-a reușit până niciodată să explice cum o morală poate atrage la sine atâtea suflete.

Dar procedând astfel, expunerea noastră se condamnă la a rămâne schematică.

Tot ceea ce este aspirație tinde să se consolideze, luând forma obligației stricte. Iar ceea ce este obligația strictă tinde să se spo-rească, să se lărgască, înglobând aspirația. De aceea, presiune și aspirație își

dau întâlnire în regiunea gândirii, acolo unde se elaborează conceptele. Rezultă reprezentările, multe dintre ele mixte, reunind laolaltă și ceea ce este cauză a presiunii, și ceea ce este obiect al aspirației. Dar asta înseamnă că am pierdut din vedere presiunea și aspirația pură ce acționează efectiv asupra voințelor noastre. Nu mai vedem decât conceptul în care s-au topit două obiecte distincte cărora le erau atașate presiunea și respectiv aspirația. Conceptul este cel ce va exercita o acțiune asupra noastră. Eroarea aceasta explică eșecul moralelor propriu-zis intelectual iste, adică al majorității teoriilor filosofice ale datoriei. Asta nu înseamnă că o idee pură nu ar avea nici o influență asupra voinței noastre, dar influența n-ar fi eficace decât dacă ar putea fi unica influență de noi suportată. Căci ea rezistă cu greu la influențe antagoniste, și chiar dacă le învinge, își datorează triumful faptului că în individualitatea și independența acelor influențe reapar, în integralitatea forței lor, presiunea și aspirația, ce au renunțat fiecare la propria acțiune lăsându-se laolaltă cuprinse și reprezentate într-o idee.

Ar fi lungă paranteza pe care ar trebui s-o deschidem dacă am vrea să ținem seama de cele cuvenite fiecăreia dintre cele două forțe, una socială și cealaltă supra-socială, una de impulsivitate și cealaltă de atracție, amândouă conlucrând la eficiența mobilurilor morale. Un om cinstit va spune, de exemplu, că el acționează din respect față de sine, din sentimentul demni-tății umane. Evident, el nu s-ar fi exprimat astfel dacă n-ar fi început prin a se scinda în două personalități: cea care va deveni el însuși dacă

se va lăsa purtat de către ea, și cea înspre care îl înalță voința lui: eul ce respectă nu este același cu eul respectat.

Care este deci acest ultim eu? În ce anume constă demnitatea lui? De unde vine respectul pe care-l inspiră?

Să lăsăm la o parte analiza respectului, unde am afla mai ales o nevoie de a se anula pe sine, atitudinea învățacelului dinaintea maestrului sau, mai curând, spre a vorbi în limbaj aristotelic, a accidentului în fața esenței. Nu ne va mai rămânc atunci decât să definim eul superior în fața căruia se închină personalitatea mijlocie. Acesta va fi mai întâi acel „eu social” despre care deja am spus câte ceva, interior fiecăruia.

Dacă vom admite, fie numai teoretic, că acesta ține de o „mentalitate primitivă”, vom vedea că respectul de sine coincide cu sentimentul acelei solidarități între individ și grupul său, în care grupul rămâne prezent și pentru individul izolat, îl supraveghează, îl încurajează sau îl apără, cere, în fine, să fie consultat și ascultat. Dincolo de societatea însăși, există puteri supranaturale de care grupul depinde și care fac societatea responsabilă de actele individului; presiunea eului social se exercită cu toată forța acestor energii acumulate. De altfel, individul nu se supune doar din cauza obișnuinței disciplinei ori din teamă de pedeapsă: grupul căruia îi aparține se situează cu necesitate deasupra altora, fie măcar pentru a-și exalta curajul în luptă; iar conștiința acestei superiorități de forțe asigură insului o mai mare putere, laolaltă cu toate desfătările orgoliului.

Ne vom convinge ușor de aceasta luând în discuție o

mentalitate mai „evoluată”. Să ne gândim numai câtă mândrie, dar și câtă energie morală se cuprinde în acel: *Civis sum romanus*; pentru un cetățean roman, respectul de sine trebuie să se fi confundat cu ceea ce am numi astăzi naționalismul lui.

Dar nu este deloc necesar să facem apel la istorie sau la preistorie pentru a vedea că respectul de sine coincide cu amorul-propriu al grupului.

Este suficient să observăm cele întâmplate sub ochii noștri în societățile mici constituite în interiorul societății celei mari, atunci când oamenii se văd apropiați unii de ceilalți prin câteva trăsături distinctive care marchează o superioritate reală sau aparentă, dar care îi așază pe toți deoparte. Respectului de sine practicat de orice om, i se adaugă atunci un respect adițional, cel al eului care este un simplu om pentru un eu eminent între oameni; toți membrii grupului se „țin deoparte” și își impun o „ținută”; se naște un „sentiment de onoare” care este una cu spiritul corpului.

Acestea sunt primele componente ale respectului față de sine. Considerat sub acest aspect, imposibil de izolat astăzi decât printr-un efort de abstracție, respectul de sine obligă prin tot ceea ce aduce cu el din presiunea socială. Impulsul va deveni în mod manifest atracție dacă respectul de „sine” era de fapt respectul față de o personalitate admirată și venerată, a cărei imagine o purtăm în noi înșine, tinzând să ne confundăm cu ea așa cum copia aspiră să se suprapună modelului. În fapt, nu este chiar așa, căci expresia poate evoca oricât ideea de repliere asupra sinelui însuși; asta nu înseamnă că respectul de sine

este mai puțin un sentiment social, atât de-a lungul evoluției lui, cât și la origine. Dar marile figuri morale ce au punctat istoria se întâlnesc deasupra veacurilor, deasupra cetăților noastre omenești. Și împreună, ele alcătuiesc o cetate divină în care ne invită să intrăm. Este posibil să nu le auzim cu claritate vocea, dar asta nu înseamnă că chemarea nu ar fi fost rostită. Iar în străfundul sufletului nostru ceva îi răspunde, și din societatea reală în care ne aflăm, ne trezim transportați, grație gândirii, în spațiul societății ideale. Înspre ea se înalță laudele noastre atunci când ne închinăm dinaintea demnității umane din noi, când declarăm că acționăm din respect pentru noi înșine. Este adevărat că acțiunea exercitată asupra noastră de către persoane distincte tinde astfel să devină impersonală. Și caracterul impersonal se accentuează și mai mult în ochii noștri când moraliștii ne povestesc că de fapt rațiunea, cea prezentă în fiecare din noi, face demnitatea omului.

Va trebui totuși să ne înțelegem bine asupra acestui punct. Nimeni nu va contesta că rațiunea este cu adevărat marca distinctivă a omului; la fel, vom fi de acord și cu valoarea ei eminentă, în sensul în care are valoare și o minunată operă de artă. Dar trebuie să ne explicăm totuși de ce anume poate ea comanda în chip absolut și cum reușește să se facă ascultată. Rațiunea nu poate decât să invoce argumente cărora se pare că este întotdeauna permis să le fie opuse alte argumente. Deci nu vom spune doar că rațiunea, prezentă în fiecare dintre noi, se impune respectului nostru și ne capătă supunerea în virtutea valorii ei eminente. Ci vom adăuga că dincolo de rațiune există

oameni care au îndumnezeit omenirea și care au imprimat rațiunii un caracter divin, atributul acesta fiind esențial pentru umanitate. Ei sunt cei care ne atrag înspre o societate ideală, în vreme ce noi cedăm presiunii unei societăți reale.

Toate noțiunile morale se întrepătrund, dar nici una nu este mai instructivă decât aceea de dreptate: mai întâi, pentru că ea cuprinde în sine majoritatea celorlalte noțiuni; apoi pentru că poate fi tradusă în formule simple în ciuda mării ei complexități și, în fine, mai ales pentru că în interiorul ei se includ una în cealaltă cele două forme ale obligației. Dreptatea a evocat dintotdeauna idei de egalitate, de proporție și compensație. *Pensare*, din care derivă „compensație” și „recompensă”, are sensul de a cântări; justiția era reprezentată cu o balanță în mână. Echitate înseamnă egalitate.

Regulă și bună așezare după reguli, rectitudine și regularitate, sunt cuvinte ce desemnează linia dreaptă. Referințele acestea la geometrie și aritmetică sunt caracteristice justiției de-a lungul întregii sale istorii. încă din vremea schimbului noțiunea de justiție trebuie să se fi conturat cu precizie.

Oricât de rudimentară ar fi fost o societate, practica totuși trocul; și acesta n-ar fi putut fi practicat dacă oamenii nu s-ar fi întrebat dacă valoarea a două obiecte schimbate este aceeași, adică pot fi schimbate pe un același al treilea obiect. Această egalitate de valoare s-a erijat în regulă, regula a intrat în uzanțele grupului, „întregul obligației” s-a alăturat lor, așa cum am spus : iată deja justiția în forma ei precisă, cu întreg caracterul ei imperios precum și cu ideile de

egalitate și reciprocitate alăturându-i-se.

Dar justiția nu se va aplica doar schimburilor de obiecte. în mod treptat, ea se va extinde la relațiile dintre persoane, fără a se fi putut totuși detașa ușor de orice considerație asupra lucrurilor și schimbului. Atunci, ea va consta mai ales în reglarea impulsurilor naturale, introducând ideea unei reciprocități nu mai puțin naturale, cum ar fi de exemplu așteptarea unui rău echivalent celui pe care l-am cauzat. în societățile primitive, atentatele contra persoanelor nu interesau comunitatea decât în mod excepțional, când actul săvârșit îi dăuna ei însăși, abătând mânia zeilor. Persoana lezată, ori familia ei, nu avea decât să-și urmeze instinctul, să reacționeze conform naturii, să se răzbune. Iar represaliile puteau fi mai mari decât ofensa dacă acest schimb de procedee dăunătoare n-ar fi apărut vag supus regulii generale a schimburilor.

Este adevărat că disputa risca să se eternizeze, „vendetta” continuându-se la nesfârșit între cele două familii, dacă una dintre ele nu se hotăra să accepte o despăgubire pecuniară: atunci s-a desprins cu claritate noțiunea de compensație, deja cuprinsă în cele de schimb ori de reciprocitate.

Acum, societatea se însărcinează să pedepsească ea însăși, să reprime orice act de violență; s-ar spune că societatea exercită justiția, dacă vom numi deja astfel regula la care se raporta societatea spre a pune capăt diferendelor dintre indivizi ori dintre familii. Ea măsoara de altfel pedeapsa după gravitatea ofensei întrucât fără acest act, nu ar mai fi existat nici un interes ca omul să se oprească odată pornit pe panta facerii răului, și n-ar mai fi existat riscuri în plus de

ar fi mers până la capăt.

Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, stricăciunea suportată trebuie să fie întotdeauna egală cu cea cauzată.

Dar un ochi merită întotdeauna un alt ochi, iar dintele valorează de fiecare dată cât un alt dinte?

Trebuie să se țină seama și de calitate, ca și de cantitate: legea talionului nu se va aplica decât în interiorul unei clase.

Acceași pagubă suportată, aceeași ofensă suferită, va necesita o compensație mai mare ori va reclama o pedeapsă mai gravă dacă victima aparține unei clase mai înalte.

Pe scurt, egalitatea poate avea ca obiect un raport, devenind astfel proporție.

Oricât de mare ar fi varietatea lucrurilor îmbrățișate de justiție, ea se definește în același mod. Și nu-și va modifica formula nici într-o stare mai avansată de civilizație, când se va extinde la relațiile între guvernanți și guvernați și, mai general, la relațiile dintre categoriile sociale.

Justiția va introduce într-o situație de fapt considerații asupra egalității ori proporției, care vor reprezenta ceva matematic definit, deci aparent definitiv. Este neîndoielnic faptul că forța s-a aflat la originea împărțirii vechilor societăți în clase subordonate unele altora. Însă o subordonare preluată prin obișnuințe sfârșește prin a părea naturală, ea căutându-și sieși o explicație: dacă clasa inferioară și-a acceptat atâta vreme locul, ea se va putea supune încă și atunci când va fi devenit în chip virtual cea mai puternică, obișnuită fiind să atribuie

conducătorilor o superioritate în ordinea valorii. Superioritatea aceasta ar putea fi de altfel reală dacă acești conducători au știut să profite de înlesnirile lor spre a se perfecționa intelectual și moral; dar în egală măsură, ar putea fi doar o aparență cultivată cu grijă. Oricum ar fi, reală ori aparentă, ea nu va fi trebuit decât să dureze, părănd astfel congenitală: trebuie să existe o superioritate înăscută, de vreme ce există și privilegiul ereditar! Natura, care a voit societăți disciplinate, a predispus omul acestei iluzii.

Și Platon o împărtășea, cel puțin în ceea ce privește republica lui ideală.

Dacă vom considera astfel ierarhia claselor, sarcinile și avantajele vor fi tratate ca un fel de masă comună, repartizată apoi indivizilor te funcție de valoarea lor și, prin urmare, în funcție de serviciile aduse de ei. Justiția își păstrează balanța; ea măsoară și proporționează.

Cum să trecem de la această justiție care poate să nu se exprime în termeni utilitari, dar care nu rămâne mai puțin fidelă originilor ei mercantile, la acea justiție ce nu presupune nici schimburi, nici servicii, fiind pură și simplă afirmare a dreptului inviolabil și a incomensurabilității persoanei față de toate celelalte valori?

Înainte de a răspunde la această întrebare, să ne oprim puțin la magica virtute a limbajului, adică la puterea pe care un cuvânt știe să o confere unei noi idei, atunci când acel cuvânt atinge ideea după ce a luat forma unui obiect preexistent, puterea conferită ideii de către cuvânt modificând obiectul și influențând retroactiv trecutul. în orice mod ne-am

reprezenta trecerea de la justiția absolută, fie că ea s-ar fi realizat în mai multe etape ori dintr-o dată, tot este în joc o faptă creatoare. A survenit ceva care ar fi putut să nu fie, care n-ar fi fost, în absența unor anumite circumstanțe, fără anumiți oameni, poate chiar fără un om anume. Însă în loc să gândim noul care s-a înstăpânit asupra vechiului, înglobându-l într-un întreg imprezibil, preferăm să considerăm ceea ce este vechi drept o parte a întregului ce ar fi preexistat atunci în chip virtual.

Concepțiile asupra justiției, ce s-au succedat în societățile celor vechi, n-ar fi fost deci decât viziuni parțiale, incomplete, ale unei justiții integrale care este în mod precis actuala noastră justiție. Inutil să mai analizăm în amănunt acest caz particular al unei foarte generale iluzii, puțin remarcate de filosofi, dar care a viciat un înșeninat număr de doctrine metafizice și care ridică insolubile probleme teoriei cunoașterii.

Să spunem doar că ea este legată de obișnuința noastră de a considera orice mișcare înspre înainte, drept progresivă îngustare a distanței dintre punctul de pornire (care este dat în mod efectiv) și punctul de sosire care există ca stație doar în măsura în care mobilul preferă să se oprească acolo. Pentru că poate fi întotdeauna considerată astfel atunci când și-a atins termenul, nu rezultă că mișcarea consistă în apropierea de acel termen : un interval ce nu are decât o extremitate nu se poate micșora puțin câte puțin de vreme ce nu este încă interval. El s-ar fi micșorat cu adevărat puțin câte puțin dacă mobilul ar fi creat, prin oprirea lui reală ori virtuală, o altă

extremitate, noi considerându-l retroactiv, sau simplu, atunci când îi urmărim mișcarea în desfășurarea ei, reconstituind-o dinainte în acest mod, de-a-ndărătelea.

De toate acestea nu ne dăm însă seama de obicei: punem în lucrurile însele, în forma unei preexistențe a posibilului în real, această previziune retrospectivă. Iluzia reprezintă fundalul acestei probleme filosofice, căreia dihotomia lui Zenon i-a servit de model. Tot pe aceasta o vom regăsi și în morală, atunci când formele din ce în ce mai cuprinzătoare ale justiției relative sunt definite drept aproximări progresiv crescătoare ale justiției absolute.

Încă o dată, va trebui să spunem că aceasta din urmă odată postulată, celelalte pot fi considerate ca fiind tot atâtea stații de-a lungul unui drum care, retrospectiv schițat de noi, conduce înspre justiția absolută. Va trebui să mai adăugăm că nu este în joc o înaintare gradată ci, într-un anumit moment, saltul brusc. Va fi interesant de stabilit punctul precis în care se produce acest salt. Și nu mai puțin instructiv va fi de cercetat cum de, odată concepută într-o formă de altminteri vagă, justiția absolută se va păstra atât de multă vreme în starea de ideal respectat, de care nici nu se punea problema de a-l realiza ca atare. Asupra primului punct vom spune doar că anticele inegalități de clasă, primitiv impuse prin forță iar apoi acceptate ca inegalități de valoare și de prestații efectuate sunt, din ce în ce mai adesea, supuse criticilor claselor inferioare. Conducătorii valorează din ce în ce mai puțin întrucât, prea siguri de ei înșiși, destind tot mai mult tensiunea interioară căreia îi

ceruseră o mai mare putere a inteligenței și voinței, și care le consolidase de fapt stăpânirea. S-ar fi menținut totuși dacă ar fi știut să rămâna uniți; însă în virtutea tendinței lor de a-și afirma individualitatea, va veni ziua când printre ei se vor găsi ambițioși ce se vor pretinde stăpâni, căutând un sprijin în clasele inferioare, mai ales că acestea au deja un anumit interes: fără superiorități native deci pentru cel ce aparține claselor superioare; farmecul s-a risipit. În acest fel aristocrația tinde să se piardă în democrație, doar pentru că inegalitatea politică este ceva instabil, cum instabilă va fi și egalitatea politică atunci când se va realiza pe deplin; pentru că și ea este tot un simplu fapt ce admite deci excepții și tolerează, de exemplu, sclavia în cetate. Dar toate echilibrele acestea atinse în mod mecanic și totdeauna provizoriu, asemenea balanței în mână anticei justiții, sunt departe de o justiție comparabilă cu a noastră, a „drepturilor omului”, care nu mai evocă idei de relație ori măsură ci, din contra, de incomensurabilitate și absolut. Justiția aceasta nu va comporta o reprezentare completă decât „la infinit”, cum spune matematica; nu poate fi formulată în termeni categorici și preciși, într-un moment determinat, decât prin interdicții. Dar prin ceea ce are ea pozitiv procede din creațiile succesive, fiecare dintre acestea fiind o realizare tot mai completă a personalității și, în consecință, a omenerii întregi. Realizarea aceasta nu este posibilă decât prin intermediul legilor, deci presupune acordul societății, în zadar am pretinde că justiția absolută s-ar face pe sine de la sine, puțin câte puțin, în virtutea stării sufletești a unei societăți într-un anumit

moment al istoriei ei. Este un salt înainte ce nu se realizează decât dacă societatea s-a hotărât să încerce o experiență: dar pentru aceasta, societatea trebuie să se lase convinsă, pusă în mișcare. Iar mișcarea a fost întotdeauna controlată de cineva. în zadar vom pretinde că acest salt înainte nu presupune, în spatele lui, nici un efort creator, că nu aflăm aici o invenție comparabilă cu cea a artistului. Ar însemna să uităm că majoritatea marilor reforme împlinite au părut irealizabile la început, și, de fapt, chiar erau astfel. Ele n-ar fi putut fi îndeplinite decât într-o societate ale cărei stări sufletești deja erau ceea ce respectivele reforme urmau să inducă prin realizarea lor. Iar aici aflăm un cerc din care nu ne-am fi putut elibera dacă unul sau mai multe suflete privilegiate, dilatându-și în ele însele sufletul social, nu l-ar fi depășit, antrenând în urma lor întreaga societate. Or, acesta este chiar miracolul creației artistice. O operă genială ce începe prin a deconcerta, va putea crea, încetul cu încetul, prin însăși prezența ei, o concepție artistică și o atmosferă artistică ce vor facilita înțelegerea respectivei creații. Astfel, aceasta va deveni în mod retrospectiv genială. De nu, ea ar fi rămas ceea ce fusese la început: doar deconcertantă. într-o speculație financiară succesul e cel care proiectează asupra ideii ceva din puterea lui. Ceva asemănător aflăm și în creația artistică, cu diferența că succesul, dacă sfârșește prin a covârși opera ce șocase inițial, ține de o transformare a gustului public, operată de opera însăși. Aceasta era deci în același timp forță și materie; a știut să imprime un anume elan comunicat ei de către artist ori mai curând însuși elanul

artistului, invizibil dar prezent în operă.

Toate acestea le vom spune cu atât mai mult despre invenția morală, mai ales despre creațiile succesive care îmbogățesc din ce în ce mai mult ideea de justiție. Creațiile acestea vizează mai ales materia justiției, dar nu lasă la o parte nici forma ei. Pentru a începe cu aceasta din urmă, să notăm că dintotdeauna justiția a apărut ca fiind obligatorie dar multă vreme nu a fost considerată decât drept o obligație asemenea celorlalte. În aceste condiții, o injustiție nu era nici mai mult nici mai puțin șocantă decât altă infracțiune în toată regula. Sclavii nu aveau parte de justiție, ori justiția acordată lor era relativă, aproape facultativă. Mântuirea poporului nu era doar legea supremă cum, de altfel, s-a și păstrat ulterior. Ci era proclamată astfel, în vreme ce noi astăzi nu mai cutezăm să erijăm în principiu faptul că ea justifică injustiția, deși acceptăm o consecință ori alta, a acestui principiu.

Să ne oprim puțin, întrebându-ne asupra acestui punct; și să acceptăm faimoasa întrebare: „ce am face dacă am afla că undeva, prin lume, există un om, un nevinovat condamnat să sufere chinuri eterne spre mântuirea poporului, pentru existența însăși a umanității?”

Am fi fost poate de acord, dacă ar fi existat vreun filtru magic care să ne facă să-l uităm pe nenorocitul acela, despre care niciodată nu vom mai ști nimic. Dar dacă am fi fost nevoiți să știm de el, să-l purtăm în gândurile noastre, să ne spunem că omul acela suferă chinuri atroce pentru ca noi să putem exista, că suferința lui este una din condițiile fundamentale

ale existenței în genere, ah, nu! mai curând să nu mai existe nimic! mai bine să dăm planeta-ntreagă morții!

Ce s-a întâmplat deci? Cum de s-a ivit justiția din viața socială, căreia îi era în chip vag interioară, pentru a pluti deasupra ei și deasupra a orice altceva, categorică și transcendentă?

Să ne aducem aminte de tonul, de accentul profeților lui Israel. Însăși vocea lor răsună în noi când se comit și se admit mari injustiții. Din negura veacurilor, ei își înalță protestul. Sigur, după momentul lor istoric, justiția a devenit, în chip special, mult mai cuprinzătoare. Justiția de ei propovăduită viza, înainte de toate, poporul lui Israel; indignarea lor împotriva nedreptății era însăși mânia lui Jahve împotriva neascultătorului lui popor ori împotriva dușmanilor acestui popor ales.

Dacă unii dintre ei, asemenea lui Isaia, s-au putut gândi la o justiție universală, gândul lor se datorează faptului că Israel, distins de Dumnezeu dintre toate celelalte popoare, legat de Dumnezeu printr-un contract, se înalța atât de sus deasupra restului umanității înep, mai devreme ori mai târziu, va fi oricum luat drept model. Cel puțin, ei au împrumutat justiției caracterul violent imperios păstrat de ea și imprimat mai apoi unei naturi indefinit sporite. Dar nici aceste sporiri nu s-au făcut de la sine, singure. Istoricul bine documentat va da fiecareia dintre ele câte un nume propriu. Fiecare a fost o creație, iar porțile vor rămâne dintotdeauna deschise noilor creații. Progresul decisiv pentru materia justiției, așa cum profetismul a fost pentru forma ei, va consta în înlocuirea cu o republică universală cuprinzând toți

oamenii, a republicii oprite la granițele cetății, care, chiar în interiorul cetății însăși, era legată doar de oamenii liberi. Toate celelalte de aici decurg, căci dacă poarta a rămas deschisă creațiilor celor noi, și astfel va rămâne probabil pentru totdeauna, trebuia ca ea să se deschidă iarăși și iarăși. Ni se pare neândoielnic că acest de-al doilea progres, trecerea de la închis la deschis, s-a datorat creștinismului, așa cum primul a fost fapta profetismului evreu. S-ar fi împlinit acest progres prin filosofia pură? Nimic nu este mai instructiv decât de urmărit cum filosofii s-au aflat la un pas de el, l-au atins chiar, și totuși l-au pierdut. Să-l lăsăm la o parte pe Platon care, în mod sigur, cuprinde printre Ideile suprasensibile și ideea de om: nu decurge de aici că toți oamenii stau sub aceeași esență? De aici și până la ideea că toți au aceeași valoare fiind oameni, iar comunitatea de esență le conferă aceleași drepturi fundamentale, nu mai este decât un pas. Însă pasul nu a fost făcut. Ar fi trebuit condamnată sclavia, apoi abandonată ideea pur elină că străinii, fiind barbari, nu pot revendica nici un drept.

A fost aceasta o idee propriu-zis grecească? O aflăm în stare implicită în toate locurile unde creștinismul n-a pătruns, atât la moderni cât și la antici. În China, de exemplu, s-au ivit doctrine morale extrem de elevate, dar care nu s-au preocupat să legifereze în numele omenirii; fără a spune în mod diferit, ele nu se interesează în fapt decât de comunitatea chineză.

Și totuși, înaintea creștinismului a fost stoicismul: filosofii proclamă că toți oamenii sunt frați, iar înțeleptul este cetățean al lumii. Însă aceste forme

țineau de un ideal conceput, și conceput poate drept irealizabil. Nici unul dintre stoici, nici chiar cel care a fost împărat, n-au gândit că ar fi cu putință înlăturarea barierelor dintre oamenii liberi și sclavi, între barbari și cetățenii romani. A trebuit să se ivească creștinismul pentru ca ideea de fraternitate universală, ce implică egalitatea în drepturi și inviolabilitatea persoanei, să devină cu adevărat activă.

Am putea spune că acțiunea a fost greoaie: căci s-au scurs optsprezece secole înainte ca Drepturile omului să fi fost proclamate de puritanii Americii, curând urmați de bărbații Revoluției franceze. Acțiunea aceasta a început cu cuvântul de învățătură al Evangheliei, pentru a se continua indefinit: căci una este idealul prezentat pur și simplu oamenilor de înțelepți demni de admirație, și alta este idealul aruncat în lume printr-un mesaj încărcat de iubire și care cheamă iubirea. De fapt, aici nu mai avem o înțelepciune definită, pe de-a-ntregul formulabilă în maxime. Era mai curând indicată o metodă, o nouă metodă era dată lumii; ba mai mult, era numit un sfârșit, anunțat ca fiind numai trecător, care necesita, prin urmare, un efort neîncetat reînnoit. Efortul acesta trebuia, de altfel, să fie, măcar la câțiva oameni, un efort de creație. Metoda consta în a presupune drept posibil ceea ce este efectiv imposibil într-o societate dată, în a reprezenta ceea ce va rezulta pentru sufletul social și a induce apoi câte ceva din cele presupuse de această stare sufletească prin propagandă și prin pildă. Efectul, odată obținut, își va completa retroactiv cauza; sentimente noi, de

altminteri estompate, vor suscita noua legislație ce părea necesară la apariția lor, și care va servi ulterior la consolidarea respectivelor simțăminte. Ideea modernă de justiție a progresat astfel printr-o serie de creații individuale care s-au impus prin eforturi multiple, animate de un același elan. Antichitatea clasică nu cunoscuse propaganda; justiția sa avea impasibilitatea senină a zeilor olimpici. Nevoia de a deveni mai cuprinzătoare, ardoarea de a se propaga, elanul, mișcarea, toate acestea sunt de origine iudeo-creștină. Dar întrucât s-a folosit în continuare același cuvânt, multă vreme s-a crezut că el desemnează o aceeași stare de lucruri. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns că succesivele creații, individuale și contingente, vor fi în general clasate în aceeași rubrică, subsumate aceleiași noțiuni și reunite sub același nume, dacă fiecare dintre ele a făcut-o posibilă pe următoarea și dacă ele apar prea târziu ca și cum s-ar continua una pe cealaltă. Să mergem mai departe. Numele nu se va aplica numai termenilor deja existenți ai seriei astfel constituite. Anticipând asupra celor ce vor fi, numele va desemna întreaga serie, va fi plasat la capătul ei ori, mai bine spus, la infinit. Și cum numele există ca atare de multă vreme, vom considera ca existând tot atât de demult și chiar dintru eternitate, și noțiunea totuși deschisă, cu conținut indeterminat, reprezentată de acest nume. Fiecare dintre progresele dobândite va fi cu atât mai mult cuprins în această entitate pre-existentă; realul va consuma ; idealul, încorporându-se, bucată cu bucată, în întregul justiției eterne. Aceasta nu este doar starea ideii de justiție, ci și cea a ideilor

colaterale ei, cum ar fi, de exemplu, ideile de egalitate ori de libertate. Obişnuim să definim progresul justiţiei drept înaintare către libertate şi egalitate. Definiţia este inatacabilă, dar ce vom putea scoate din ea? Ea îşi are valoarea ei doar pentru timpurile care au fost; doar arareori se întâmplă să ne mai orienteze opţiunile de viitor. Să considerăm, de exemplu, libertatea. În mod curent se spune că insul are dreptul la orice libertate ce nu ar leza libertatea celui alt. Dar concesiunea unei noi libertăţi, care ar avea drept consecinţă o reciprocă uzurpare a tuturor libertăţilor din societatea actuală, ar putea produce un efect invers într-o societate în care această reformă ar modifica şi sentimentele, şi moravurile. De aceea este de obicei imposibil să spunem apriori care este doza anume de libertate acordată insului fără a afecta libertatea semenilor lui: căci, odată modificată cantitatea, nici calitatea nu se mai păstrează aceeaşi. Pe de altă parte, egalitatea nu se poate deloc realiza decât pe seama libertăţii, astfel îneît ar trebui să începem prin a ne întreba care din ele este preferabilă celeilalte. Însă întrebarea aceasta nu-şi află nici un răspuns general; pentru că sacrificarea cutărei libertăţi, dacă este liber consimţită de cetăţeni, înseamnă tot libertate. Şi în special libertatea care se păstrează va putea fi calitativ superioară dacă reforma săvârşită în sensul egalităţii a avut drept rezultat o societate în care ne simţim mai bine, încercăm o mai mare bucurie de a acţiona. Orice am face, va trebui să revenim întotdeauna la concepţia asupra creatorilor morali, cei care-şi reprezintă prin gândire o nouă atmosferă socială, un mediu în care s-ar trăi mai bine,

adică o astfel de societate care, odată experimentată de oameni, aceștia n-ar mai voi în nici un fel să se reîntoarcă la vechea lor stare.

Doar în acest mod s-ar putea defini progresul moral; numai că nu-l putem defini decât prea târziu, după ce o natură morală privilegiată a creat un sentiment nou, asemenea unei noi bucăți muzicale, și pe care l-a comunicat oamenilor, imprimându-le propriul lui elan.

Reflectând astfel asupra „libertății”, „egalității” și „respectării drepturilor”, vom observa că între cele două idei de justiție evidențiate de noi, una deschisă, cealaltă închisă, aflăm nu o simplă diferență de grad, ci o radicală diferență de natură.

Pentru că justiția relativ stabilă, închisă, cea care traduce echilibrul automat al unei societăți deja desfăcute din mâinile naturii, se exprimă în uzanțele cărora li se adaugă „întregul obligației”. Iar acest „întreg al obligației” înglobează, pe măsură ce obiceiurile respective sunt acceptate de opinia publică, și prescripțiile celeilalte justiții, cea care este deschisă la creațiile succesive. Celor două materii li se impune astfel o aceeași formă, deși una este furnizată de societate iar cealaltă este creată de geniul omului. Practic ele ar trebui să se confunde. Însă filosoful le va separa, fie chiar cu riscul de a se înșela atât asupra caracterului evoluției sociale, cât și asupra evoluției datoriei. Evoluția socială nu este evoluția unei societăți care s-ar fi dezvoltat mai târziu grație unei metode destinate să o transforme ulterior. Între dezvoltare și transformare nu află aici nici analogie, nici măsură comună. Pentru că dacă justiția închisă

și justiția deschisă sunt cuprinse în legi la fel de imperative, la fel formulate și exterior asemănătoare, nu înseamnă că ele pot fi explicate într-un același mod. Nici un exemplu nu ne va arăta mai bine decât acesta dubla origine a moralei și a celor două componente ale obligației.

Neândoielnic este că, în actuala stare de lucruri, doar rațiunea trebuie să apară drept imperativă, interesul umanității fiind de a atribui conceptelor morale o autoritate proprie și o putere intrinsecă; iar activitatea morală din cadrul unei societăți civilizate trebuie să fie esențial rațională. Cum am mai putea ști altfel ce să facem în fiecare caz particular? Aici sunt în joc forțe profunde, una de deplasare și alta de atracție: nu ne putem raporta în chip nemediat la ele de fiecare dată când se cere luată o hotărîre. Căci ar însemna să refacem, cel mai adesea inutil, o muncă pe care atât societatea în genere cât și elita umanității au făcut-o pentru noi. Munca aceasta a sfârșit prin a formula reguli și a schița un ideal: a trăi moral va fi posibil doar urmând aceste reguli, doar conformându-ne acestui ideal. Doar astfel vom fi siguri că ne vom menține într-un deplin acord cu noi înșine, căci coerența o afli doar în rațional. Doar astfel vor putea fi comparate între ele diversele linii de conduită, doar astfel va putea fi apreciată valoarea lor morală. Acestea sunt atât de evidente, îneîț abia dacă le-am mai semnalat; aproape întotdeauna au fost subînțelese. Dar din cele spuse va rezulta că expunerea noastră va rămînc schematică și va risca să pară insuficientă. într-adevăr, în plan intelectual toate cerințele morale se întrepătrund în concepte; iar

fiecare concept, asemenea monadei leibniziene, este mai mult sau mai puțin reprezentativ pentru toate celelalte. Dedesubtul și deasupra acestui plan aflăm forțele dintre care, fiecare, separat considerată, nu corespunde decât unei părți din ceea ce a fost proiectat în planul intelectual. Cum inconvenientul acesta al metodei urmată de noi este incontestabil, cum de altfel era și inevitabil, acum vedem că metoda se impune; și pentru că am simțit că e imposibil ca ea să nu ridice obiecții de-a lungul aplicării sale, dorim, spre a concluziona, să caracterizăm și s-o definim din nou, fiind obligați astfel să ne repetăm asupra câtorva puncte esențiale și să spunem din nou, aproape cu aceleași cuvinte, ceea ce am spus deja.

N-a existat niciodată o societate umană ai cărei membrii să fie legați între ei în felul celulelor unui organism sau, ceea ce ar fi cam același lucru, ca furnicile unui mușuroi; însă grupările umanității primitive au fost, desigur, mai apropiate decât noi de aceste modele.

Natura, făcând din om un animal sociabil, a voit ca această solidaritate să fie strinsă, lărgindu-se totuși în măsura în care era necesar ca individul să-și poată desfășura mai liber, tot în interesul societății, inteligența cu care a fost înzestrat.

La această constatare ne-am limitat în prima parte a expunerii noastre. Ea va avea o importanță mediocră pentru o filosofie morală ce ar accepta fără discuții credința în ereditatea a ceea ce este dobândit: astăzi; omul se va putea deci naște cu tendințe extrem de diferite de cele ale strămoșilor lui îndepărtați. Dar noi urmăm experiența, care ne arată transmiterea

ereditară a obișnuințelor contractate drept o excepție - despre care putem presupune că ar fi putut să nu se producă niciodată -, nu drept un fapt suficient de regulat, de frecvent, pentru a putea determina cu vremea o schimbare profundă în interiorul dispoziției naturale. Oricât de radicală ar fi atunci diferența între civilizat și primitiv, ea ține doar de ceea ce copilul a acumulat încă din primele clipe de trezire a conștiinței sale. Sunt incluse toate achizițiile de secole ale omenirii, depozitate în știința pe care i-o predăm, în tradiții, în instituții, în uzanțe, în sintaxa și în vocabularul limbii pe care el învață să o vorbească, până și în gesturile oamenilor ce-l înconjoară. Stratul aceasta dens de pământ vegetal acoperă astăzi stânca naturii originare.

Însă oricât ar reprezenta acest strat efectele lent acumulate ale unor cauze infinit variate, el va trebui totuși să adopte și configurația generală a solului deasupra căruia odihnește. Pe scurt, obligația pe care o aflăm în adâncurile conștiinței noastre și care, așa cum bine spune cuvântul, ne leagă de ceilalți membrii ai societății, este o legătură de același gen cu cea care unește furnicile dintr-un mușuroi unele de altele, ori celulele unui organism. Aceasta este forma pe care o va căpăta legătura te discuție în ochii unei furnici devenită pentru o clipă inteligentă asemenea omului, ori pentru o celulă organică ajunsă la fel de independentă în mișcările ei, cât și o furnică inteligentă. Vorbim, desigur, despre obligația considerată ca simplă formă lipsită de materie: ea este ireductibilul dintotdeauna prezent din natura noastră morală. Se înțelege de la sine că materia ce se va lăsa

cuprinsă în această formă, în cazul unei ființe inteligente, va fi din ce în ce mai coerentă și inteligentă pe măsură ce civilizația înaintază și o nouă materie se ivește permanent, nu neapărat la chemarea acestei forme, ci sub presiunea logică a materiei deja inserate.

De asemenea, am văzut și cum o materie ce este propriu-zis făcută pentru a intra într-o formă diferită, care nu mai este adusă, nici chiar indirect, de nevoia conservării sociale, ci de o aspirație a conștiinței individuale, acceptă această formă, dispunându-se în planul intelectual, asemenea restului moralei. Dar ori de câte ori revenim la ceea ce este cu adevărat imperativ în obligație, chiar dacă vom afla în ea tot ceea ce inteligența i-a adăugat spre a o îmbogăți, tot ceea ce rațiunea a pus în jurul ei pentru a o justifica, ne vom plasa de fapt în această structură fundamentală.

Atâta despre obligația pură.

O societate mistică ce ar cuprinde în sine întreaga omenire și ar păși, animată de o voință comună, înspre creația neîncetat înnoită, evident că nu se va putea realiza ca atare în viitor, așa cum nici în trecut nu au existat societăți umane cu funcționare organică, comparabile societăților animale. Aspirația pură este o limită ideală, ca și obligația nudă. Nu este mai puțin adevărat că sunt suflete mistice care au știut și știu încă să antreneze societăți întregi în mișcarea lor. Amintirea celor create de aceste suflete, gândurile despre ce au fost ele, s-au depus în memoria umanității. Fiecare dintre noi o poate readuce la viață, mai ales dacă apropie acest depozit

mnemic de imaginea rămasă vie în el, cea a unei persoane ce se împărtășea din această misticitate, iradiind-o în jurul ei. Și chiar dacă nu evocăm vreuna dintre aceste mari figuri, știm totuși că ne-ar fi oricând posibil, ea exercitând astfel asupra noastră, o virtuală atracție. Și chiar dacă nu ne interesează persoanele, rămâne formula generală a moralității, acceptată astăzi de umanitatea civilizată. Formula aceasta înglobează două aspecte: un sistem de ordine dictate prin exigențele sociale impersonale, și un ansamblu de chemări lansate conștiinței fiecăruia dintre noi prin persoane ce reprezintă tot ceea ce a dat mai bun omenirea. Obligația ce se alătură ordinului este, în specificitatea ci, infra-intelectuală. Eficiența chemării ține de puterea emoției ce a fost provocată odinioară, este încă, ori ar mai putea fi. Emoția aceasta n-a fost ca atare decât în măsura în care ea este indefinit traductibilă în idei fiind mai mult decât orice idee, căci este supra-intelectuală. Cele două forțe, exersându-se în regiuni diferite ale sufletului, se proiectează în planul intermediar, care este cel al inteligenței. Ele vor fi pentru totdeauna înlocuite de proiecțiile lor, care se amestecă și se întrepătrund. Rezultă astfel transpoziția ordinelor și chemărilor în termenii rațiunii pure. Astfel justiția este neîncetat lărgită prin caritate, iar caritatea capătă din ce în ce mai mult forma simplă a justiției, elementele moralității devin omogene, comparabile și aproape comensurabile între ele; problemele morale sunt enunțate cu precizie și rezolvate cu metodă. Omenirea este invitată să se situeze la un nivel determinat, -mai înalt decât cel ocupat de societatea

animală în care obligația nu este altceva decât forța instinctului, dar mai puțin înalt decât locul unei adunări a zeilor, unde totul este elan creator. Considerând manifestările vieții morale astfel organizate, le vom afla perfect coerente între ele, capabile, prin urmare, de a fi aduse la principii.

Viața morală va fi o viață rațională.

Cu toții vor fi de acord asupra acestui punct. Dar din aceea că am constatat caracterul rațional al conduitei morale, nu decurge în mod necesar că morala și-ar afla originea, ori chiar temeiul, în rațiunea pură. Problema cea mare este de a ști de ce suntem obligați în anume situații, când nu e suficient să ne lăsăm în voia obișnuințelor, pentru a ne face datoria.

Fie rațiunea cea care vorbește, de acord; dar dacă ea s-ar exprima doar în numele său, dacă ar face și altceva decât să formuleze în termeni raționali acțiunea anumitor forțe aflate îp spatele ei, cum ar mai putea lupta ea împotriva interesului, împotriva pasiunii? Filantropul care gândește că rațiunea își este suficientă sieși și care pretinde că poate demonstra acest fapt, nu va construi o demonstrație reușită decât dacă va apela, fără a o spune în chip explicit, la aceste forțe: de altfel, ele au pătruns oricum pe furiș, chiar fără știrea lui.

Dar să-i examinăm demonstrația. Ea poate avea două forme, după cum consideră rațiunea: vidă sau conținând o materie, după cum vede în obligația morală fie necesitatea pură și simplă de a rămâne în acord cu sine însăși, fie o invitație spre a urmări în mod logic un anumit scop.

Să analizăm pe rând cele două forme. Când Kant ne spune că o sumă depusă spre păstrare trebuie restituită întrucât, dacă depozitarul și-ar însuși-o, acea sumă în mod evident nu va mai fi o depunere, el se joacă, de bună seamă, cu cuvintele. Sau înțelege prin depunere faptul material de a lăsa unui prieten, de exemplu, o sumă de bani, avertizându-l totodată că o vom reclama ulterior; dar acest simplu fapt material, împreună doar cu avertismentul respectiv, va avea drept consecință determinarea depozitarului de a restitui suma doar dacă lui nu îi face trebuință, sau să și-o însușească pur și simplu dacă stă cumva prost cu banii. Cele două procedee au o aceeași coerență internă de vreme ce cuvântul „depunere” nu evocă decât simpla imagine materială, neânsoțită de vreo idee morală.

Ori poate ideile morale le aflăm aici: ideea că depozitarul „s-a angajat”, că „și-a dat cuvântul”; ideea că el este legat printr-un „acord” tacit, chiar dacă n-a rostit nimic; ideea că există un „drept” de proprietate etc. De fapt, ne-am contrazice pe noi înșine acceptând o depunere și refuzând să o restituim; depunerea nu va mai fi o depunere, iar filosoful va putea spune că imoralul ține aici de irațional. Dar fie cuvântul „depunere” considerat în accepția pe care ar avea-o pentru un grup uman în care deja există idei propriu-zis morale, obligații și convenții: obligația nu se va mai rezuma la necesitatea vidă de a nu se contrazice, întrucât aici, contradicția ar însemna doar a respinge, după ce fusese deja acceptată, o obligație morală considerată ca fiind, prin chiar acest fapt, preexistentă.

Să lăsăm însă la o parte aceste subtilități. Pretenția de a întemeia morala pe respectul logicii a putut genera, la filosofii și savanții obișnuiți să se închine în fața logicii în materie de speculații, convingerea că pentru orice materie, ba chiar pentru întreaga omenire, logica s-ar putea impune cu o suverană autoritate. Însă din faptul că știința trebuie să respecte logica lucrurilor și logica în genere dacă dorește să-și ducă la bun sfârșit cercetările, iar acesta este chiar interesul savantului în măsura în care este savant, nu putem trage concluzia că și noi suntem obligați să punem întotdeauna conduita noastră sub semnul logicii, ca și cum acesta ar fi scopul omului în general ori chiar al savantului în măsura în care este, și el, om. Putem avea o mare admirație pentru funcția speculativă a spiritului; dar când filosofii ne sugerează că funcția aceasta ar fi suficientă spre a aduce la tăcere pasiunea, egoismul, ei nu fac decât să ne dempnstreze -și le datorăm felicitări! -că niciodată n-au auzit răsunând în ei cu îndeajunsă putere nici glasul egoismului, nici glasul pasiunii. Atât despre morala ce s-ar reclama de la rațiunea privită ca formă pură, lipsită de materie.

Înainte de a discuta despre morala care adaugă o materie acestei forme, să remarcăm că adesea ne situăm tot în sfera primei morale, tocmai când credem a fi ajuns la cea de-a doua.

Astfel procedează filosofii ce explică obligația morală prin forța cu care s-ar impune ideea de Bine.

Dacă vor considera aceasta într-o societate organizată, în care acțiunile umane sunt deja clasificate după aptitudinea lor de a menține

coeziunea socială și de a duce omenirea înspre progres, și, mai ales, în care anumite forțe definite sunt cele care produc coeziunea și asigură progresul, respectivii filosofi vor putea spune că o activitate este cu atât mai morală cu cât e mai conformă binelui; și vor putea adăuga de asemenea că binele este conceput drept obligatoriu. Dar binele va fi doar rubrica în care s-a căzut de acord să fie înscrise acțiunile ce pun în valoare o aptitudine ori alta, și înspre care ne simțim purtați de forțele de propulsie ori de atracție pe care deja le-am definit. Reprezentarea unei ierarhii a acestor conduite, deci a valorii lor corespunzătoare, și cvasi-necesitatea cu care ele se impun, au preexistat deci ideii de bine, care nu se va ivi decât ulterior, pentru a furniza o etichetă ori un nume. Căci ideea de bine, lăsată să lucreze singură, n-ar fi reușit să clasifice și cu atât mai puțin să impună respectivele conduite. Dacă, din contra, vom privi ideea de Bine drept sursă a oricărei obligații și aspirații, ea servind, de asemenea, și la clasificarea actelor umane, va trebui să ni se indice dinainte semnul prin care putem apoi recunoaște dacă acțiunea se așază sau nu sub semnul Binelui.

Va trebui deci să ne fie definit Binele.

Și nu vedem cum l-am putea defini fără a fi postulat o ierarhie a ființelor sau măcar a acțiunilor, o elevație mai mică sau mai mare a unora și a celorlalte. Dar dacă ierarhia aceasta ar fi existat prin ea însăși, ar fi absolut inutil să mai apelăm la ideea de Bine pentru a o stabili. De altfel, nu vedem de ce ar trebui păstrată ca atare ierarhia aceasta, de ce am fi obligați să o respectăm. Căci în favoarea ei n-am putea invoca

decât argumente de ordin estetic, pretextând că o conduită ar fi „mai frumoasă” decât o alta, că ne situează într-un loc mai mult sau mai puțin înalt în seria ființelor. Dar ce vom răspunde omului care va declara că pune mai presus de toate propriul lui interes? Privită mai îndeaproape, ne vom convinge că morala aceasta nu și-a fost niciodată suficientă sieși. Ea doar s-a adăugat, în felul unui supliment artistic, la obligațiile ce îi preexistau, facând-o, în acest fel, posibilă.

Când filosofi greci atribuiau o demnitate eminentă ideii pure de Bine sau, mai general, vieții contemplative, ei vorbeau pentru o elită constituită în interiorul societății, și care începea prin a se considera în armonie cu viața socială.

S-a spus că morala aceasta nu vorbea despre datorie, nu cunoștea obligația în felul în care o înțelegem noi.

Este adevărat, nu vorbea despre datorie; dar aceasta tocmai pentru că o considera ca fiind, într-un fel, de la sine. Filosoful se simțea obligat să-și îndeplinească mai întâi, asemenea tuturor, datoria, în felul în care cetatea i-a impus-o. Doar atunci survenea o morală destinată să înfrumusețeze viața, considerând-o ca pe o operă de artă. Pe scurt, și pentru a rezuma cele spuse până acum, nu se pune problema de a întemeia morala pe cultul rațiunii. Așa cum anunțam, ne rămâne să urmărim dacă morala s-ar fi putut sprijini pe rațiune în măsura în care aceasta din urmă ar putea prezenta activității noastre un scop determinat, conform rațiunii dar supra-adăugat ei, un scop pe care rațiunea însăși ne-ar

învăța să-l urmărim metodic. Dar este ușor de observat că nici un-scop -nici chiar dublul scop tocmai indicat, nici chiar dubla grijă de a menține coeziunea socială și de a ajuta omenirea să progreseze -, nu s-ar putea impune în chip obligatoriu dacă ar fi propus numai de rațiune. Dacă unele forțe cu adevărat active și apăsînd efectiv asupra voinței noastre se vor afla la locul cuvenit, rațiunea va putea și va trebui să intervină pentru a le coordona efectele. Dar ea nu va putea rivaliza cu forțele acestea, întrucât întotdeauna vom putea folosi rațiunea în jocul raționamentelor, opunînd argumentele unele altora, sau pur și simplu refuzînd discuția și răspunzînd printr-un sic volo, sic jubeo. Căci o morală care crede că întemeiază obligația pe considerații pur raționale reintroduce, de fapt, chiar fără voia ei, așa cum am spus și cum vom repeta, forțe de un ordin diferit. Și tocmai de aceea reușește cu o atît de mare ușurință. Adevărata obligație este deja în locul ei, iar ceea ce rațiunea va adăuga mai apoi deasupra ei, va împrumuta în mod firesc un caracter de obligativitate. Societatea, cu toate cele ce o mențin și o propulsează înspre înainte, este deja acolo; tocmai de aceea rațiunea va putea adopta ca principii ale moralei unele dintre scopurile urmărite de om în cadrul societății. Construind vin sistem coerent de instrumente destinate atingerii aceluși scop, societatea își va afla, de bine, de rău, morala, așa cum o concepe simțul comun, așa cum o practică ori pretinde că o practică umanitatea în genere. Și aceasta pentru că fiecare dintre scopuri, ocupat fiind prin el însuși în interiorul societății, este astfel socializat și, prin

urmare, sporește cu toate celelalte scopuri pe care ni le-am putea propune.

Astfel, chiar erijând în principiu moral interesul personal, nu va fi prea greu să construim o morală rezonabilă, destul de asemănătoare moralei curente, așa cum o demonstrează de altfel relativul succes al moralei utilitare. Pentru omul ce trăiește în societate egoismul cuprinde amorul propriu, nevoia de a fi ridicat în slăvi etc.; astfel încât, purul interes personal a devenit aproape indefinibil, căci cu cât cuprinde mai mult din interesul general, cu atât ne vine mai greu să le izolăm unul de celălalt. Să ne gândim numai la cât respect pentru celălalt se cuprinde în ceca ce numim iubirea de sine, ba chiar în gelozie ori în dorință! Cel ce va voi să practice egoismul absolut va trebui să se închidă în sine și să nu se mai îngrijească atâta de aproapele lui, fie pentru a-l pizmui, fie pentru a-l invidia. Simpatia o aflăm chiar și în aceste forme de ură, și chiar viciile insului ce trăiește în societate nu sunt într-un tot golite de orice urmă de virtute : căci toți sunt saturați de vanitate, iar vanitate înseamnă mai întâi sociabilitate.

Pe bună dreptate am putea deduce aproximativ la fel morala sentimentelor, cum ar fi sentimentul de onoare, sau de simpatie, sau de milă.

La insul ce trăiește în cetate fiecare dintre aceste tendințe cuprinde în sine ceea ce morala socială a depus de-a lungul vremii în interiorul ei; și ar trebui să o fi golit de acest conținut, chiar cu riscul de a o reduce la mai nimic, pentru a nu comite o eroare de principiu încercând să explicăm morala printr-o astfel de tendință. Ușurința cu care alcătuim teorii de acest

fel ar trebui să ne pună pe gânduri: dacă cele mai variate scopuri pot fi astfel transmutate de filosofi în scopuri morale, este foarte posibil -dat fiind că nimeni nu deține încă piatra filosofală -ca ei să fi început prin a pune aurul pe fundul creuzetului lor. Tot evident este și faptul că nici una dintre aceste doctrine nu va ști să dea seama de obligație. E posibil să fim constrânși să adoptăm anumite mijloace dacă voim să ne atingem un scop oarecare ; dar dacă voim să renunțăm la scop, cum ne-ar mai putea fi oare impuse mijloacele?

Și cu toate acestea, adoptând un scop oarecare drept principiu al moralei, filosofii au construit pe urma lui sisteme de maxime care, fără a ajunge să ia forma unor imperative, se apropie totuși destul de mult de acestea pentru a putea fi mulțumiți. Iar motivul este simplu. Ei au considerat urmărirea acestor scopuri într-o societate în care există presiuni decisive și aspirații complementare ce le prelungesc. Presiune și atracție, determinându-se reciproc, vor ajunge în cele din urmă la unul dintre aceste sisteme de precepte, întrucât fiecare dintre ele vizează realizarea unui scop în același timp individual și social. Fiecare dintre sistemele acestea preexistă deci în atmosferă în clipa în care filosoful își face apariția. Societatea cuprinde maxime îndeajuns de apropiate prin conținut de cele mai apoi formulate de filosof și care sunt, primele, obligatorii. Regăsite prin filosofie, dar nu sub forma unui comandament, ele fiind acum doar recomandări în vederea urmăririi inteligente a unui scop pe care inteligența l-ar fi putea foarte bine și respinge, maximele acestea sunt înghițite de o

maximă mai vagă ori numai virtuală, care se aseamănă lor dar capătă în plus pecetea obligației.

În acest mod, ele devin obligatorii, dar obligația nu vine din înalturi, cum am fi tentați să credem, adică din principiul din care au fost rațional deduse maximele. Ea urcă din adâncuri, adică din străfundurile presiunilor continuate în aspirații, și care odihnesc la temeiul societății.

Pe scurt, teoreticienii moralei postulează astfel societatea și, în consecință, cele două forțe cărora societatea le datorează atât stabilitatea, cât și mișcarea. Profitând de faptul că scopurile sociale se întrepătrund, fiecare dintre ele fiind cu temeinicie așezat pe acest echilibru și pe această mișcare, părând să se dubleze prin cele două forțe, teoreticienilor nu le-a fost greu să reconstituie conținutul moralei, folosind drept principiu unul dintre acele scopuri, și demonstrând apoi că morala este obligatorie.

De fapt, ei și-au furnizat dinainte, odată cu societatea, materia și forma acestei morale, toate cele de ea conținute, precum și toate obligațiile ce o înconjoară.

Pătrunzând acum dedesubtul acestei iluzii comună tuturor moralelor teoretice, iată ce vom afla.

Obligația este o necesitate care se poate discuta, însoțită de inteligență și libertate.

Necesitatea este de altfel analogă aici cu cea atașată producerii unui efect fiziologic ori chiar psihic: într-o omenire pe care natura n-ar fi dăruit-o cu inteligență iar individul n-ar fi avut puterea de a alege, acțiunea destinată a menține conservarea și coeziunea

grupului s-ar fi realizat în mod necesar. Și ea s-ar fi înfăptuit sub influența unei forțe bine determinate, identică celei ce determină fiecare furnică să muncească pentru mușuroiul ei și fiecare celulă a oricărui țesut să lucreze pentru organismul care o conține. Însă intervine inteligența, cu facultatea de a alege: o altă forță, întotdeauna actuală, o menține acum pe precedentă în stare de virtualitate sau, mai curând, de realitate abia vizibilă în acțiunea ei, și totuși sensibilă prin presiunea ce o exercită. În acest fel, mișcarea de du-te-vino a unui balansier de orologiu, care împiedică tensiunea resortului să se manifeste printr-o bruscă detentă, rezultă totuși din chiar tensiunea însăși, fiind efectul ce exercită o acțiune inhibitorie ori ordonatoare asupra propriilor cauze.

Deci, ce va face inteligența?

Este o facultate de care individul se folosește în mod natural pentru a se elibera din dificultățile vieții; ea nu va urma aceeași direcție cu forța ce lucrează pentru specie și care nu se supune decât interesului speciei; ea însă, ia în considerație individul. Și va merge întins către cele mai egoiste soluții.

Dar nu aceasta va fi prima ei mișcare. Inteligența se va convinge mai întâi pe sine că un egoism inteligent va trebui să nu atenteze la alte egoisme. Și dacă astfel este inteligența unui filosof, el va construi o morală teoretică în care va demonstra împletirea interesului personal cu interesul general, în care obligația se va reduce la necesitatea de noi resimțită de a-1 gândi pe celălalt dacă voim să devenim utili nouă înșine în chip inteligent. Însă întotdeauna lăcom putea răspunde că

nu astfel ne place să înțelegem propriul nostru interes, și nu vedem de ce anume ne-am simți în conti-nuare obligați. Și totuși suntem obligați, iar inteligența știe bine, tocmai de aceea încercând să demonstreze acest lucru, însă adevărul este că demonstrația ei nu ni pare a-și fi aflat soluția decât pentru că inteligența lasă liberă trecere unui lucru anume despre care nu spune nimic, și care este totuși esențial: o necesitate suferită și simțită, pe care raționamentul a refulat-o, dar pe care o scoate la iveală un raționament antagonist.

Deci ceea ce este propriu-zis obligatoriu, în obligație nu este dat de inteligență.

Din obligație, inteligența nu explică decât cele ce țin de ezitare. Acolo unde pare a întemeia obligația, ea se limitează de fapt la a o menține rezistând unei rezistențe, împiedică-cându-se să împiedice. De altfel, vom vedea în următorul capitol, care sunt auxiliarele folosite de inteligență.

Dar pentru moment să revenim la o comparație deja folosită. O furnică ce-și îndeplinește ingrata ei muncă ca și cum nu s-ar gândi niciodată la ea, ca și cum ea însăși n-ar trăi decât pentru mușuroi, este asemănătoare stării de somnambulism: ea se supune unei necesități ineluctabile.

Să presupunem că furnica devine brusc inteligentă: ea va raționa asupra celor de ea făcute, își va căuta motivația, își va spune că e proastă de-a binelea dacă nu și-ar acorda puțină odihnă, câteva momente plăcute. „Destul cu sacrificiile! A venit timpul să ne gândim puțin și la noi înșine! ”, iată deja perturbată ordinea naturală.

Dar natura veghează. Furnica fusese înzestrată cu instinct social; și pentru o clipă, poate tocmai pentru că instinctul resimțise această necesitate, natura îi adaugă o sclipire de inteligență. Oricât de puțină inteligență ar fi deranjat instinctul, natura va trebui să intervină rapid pentru a repune lucrurile în locurile lor firești, desfăcând ceea ce a legat. Un raționament va stabili deci că furnica are tot interesul să lucreze pentru mușuroi, părând astfel să întemeieze obligația. Adevărul e că un atare fundament va fi destul lipsit de soliditate, căci obligația îi preexistă, cu forța ei neaflat în societățile animale dirijate prin instinct. Însă variația n-ar fi mers până într-acolo încât să încurajeze visul unei transformări radicale.

Omenirea nu s-ar fi modificat într-atât îneît să pară posibilă împlinirea unei societăți unice ce ar cuprinde laolaltă toți oamenii. În fapt, acest tip de societate nu există încă și nu va exista poate niciodată: dându-i omului conformația morală necesară pentru a putea trăi, natura a făcut probabil tot ceea ce putea face pentru binele speciei. Dar la fel cum s-au aflat oamenii de geniu care au știut să mute din locul lor barierele inteligenței, și cum a fost apoi dăruit tuturor oamenilor, din timp în timp, mult mai mult decât ceea ce a putut fi dat dintr-o dată speciei întregi, la fel, s-au ivit suflete privilegiate ce se simțeau înrudite cu toate celelalte suflete și care, în loc să se păstreze în limitele grupului și să urmeze solidaritatea stabilită prin natură, s-au orientat înspre omenire în genere, cuprinși de elanul iubirii. Apariția fiecăruia dintre aceste suflete a fost asemenea creației unei specii noi, compuse dintr-un individ unic; îndemnul vital se

împlinea câte o dată într-un ins determinat, rezultat ce n-a putut fi dintr-o dată obținut pentru întreaga umanitate. Fiece suflet privilegiat marca astfel câte un prag atins de-a lungul evoluției vieții; și fiecare manifesta, într-o formă originală, o mai aprinsă iubire, ce părea a fi esența însăși a actului creator. Emoția creatoare ce înălța aceste suflete aparte, și care era o vitalitate dezăgăzuită, s-a răspândit în jurul lor. Entuziasmate, ele iradiau un entuziasm ce nu s-a stins niciodată cu desăvârșire, care își poate oricând regăsi flacăra. Astăzi, când încercăm să reânviem prin gândire toți acești mari oameni de bine, când îi ascultăm vorbind și li privim acționând, simțim ardoarea lor ni se comunică și nouă, simțindu-ne și noi antrenați în aceeași mișcare a lor.

Nu mai afli aici o coerciție mai mult sau mai puțin atenuată, ci o atracție mai mult sau mai puțin irezistibilă. Dar această a doua forță, nu mai puțin decât prima, nu are nevoie de nici o explicație.

Sigur, nu vă veți putea abține de la a nu vă imagina semi-constrângerea exercitată prin obișnuințe ce corespund simetric instinctului, nu veți putea să nu vă gândiți la această înălțare a sufletului, care este emoția: într-un caz aveți obligația originară iar în celălalt, ceva ce ar prelungi-o. Însă în ambele situații vă aflați dinaintea unor forțe care nu sunt în chip propriu și exclusiv morale, și cărora mora-listul nu va trebui să le afle geneza. Tocmai pentru că au vizat dezvăluirea originilor, filosofii s-au înșelat asupra caracterului mixt al obligației în forma ei actuală. Au fost nevoiți apoi să atribuie vreunei reprezentări a inteligenței puterea de a antrena voința: ca și cum o

idee ar putea vreodată să-și ceară în mod categoric propria-i realizare! Ca și cum ideea ar fi altceva, în acest context, decât un extract intelectual comun, sau mai curând proiectarea, în plan intelectual, a unui ansamblu de tendințe și aspirații, unele aflate deasupra, iar altele dedesubtul inteligenței pure! Dacă vom restabili această dualitate originară, dificultățile vor dispărea de la sine. Și dualitatea însăși se va resorbi în unitate, pentru că „presiunea socială” și „elanul iubirii” nu sunt decât două manifestări complementare ale vieții, care, în mod normal, tind să conserve în mare forma socială, caracteristică omenirii dintru începuturi; dar viața, este în mod excepțional capabilă să transforme această formă socială grație unor indivizi privilegiați, fiecare dintre ei reprezentând un efort de evoluție creatoare, ca și cum o nouă specie ar apărea odată cu ei.

Poate că nu toți învățătorii moralei au o viziune completă asupra acestei duble origini a moralei; cu toate acestea, unii își dau seama de câte ceva chiar din momentul în care vor cu adevărat să inducă elevilor lor o stare morală, nu doar să le povestească teorii. Nu negăm utilitatea, ba chiar necesitatea unei învățături morale adresată rațiunii pure, care definește datoriile și le așază sub semnul unui principiu, urmărindu-i în detaliu multiplele aplicații. Discuția este posibilă în planul inteligenței, și numai în acest plan; nu există moralitate completă fără de reflecție, analiză, discuții cu ceilalți și cu tine însuți. Dar dacă o învățătură adresată inteligenței este indispensabilă pentru a da sensului moral siguranță și finețe, dacă ne face pe deplin capabili să ne

realizăm propriile intenții în ceea ce au ele mai bun, va trebui să existe mai întâi intenția însăși a acelei învățături, iar intenția marchează mai curând o direcție a voinței, decât a inteligenței.

Cum ne vom stăpâni voința? În fața educa-torului se deschid două căi: una este cea a dresajului, cuvântul fiind folosit aici în cel mai înalt sens al lui; cealaltă, este cea a misticității, termenul acesta având aici semnificația lui cea mai modestă. Prin prima metodă, este indusă o morală construită din obișnuințe impersonale; prin cea de-a doua, obținem imitarea unei persoane și chiar o comuniune spirituală, o identificare mai completă sau mai puțin completă cu acea persoană. Dresajul original, cel voit de natură, consta în adoptarea obiceiurilor grupului, era automat, se producea de la sine acolo unde individul se simțea pe jumătate contopit cu colectivitatea. Pe măsură ce societatea se diferenția, sub efectul diviziunii muncii, lăsa grupărilor astfel constituite în interiorul ei sarcina de a dresa individul, de a-l pune în armonie cu ele și, prin acest fapt, cu societatea însăși: însă totdeauna era în joc un sistem de obișnuințe contractate doar spre profitul societății. Este neîndoielnic faptul că, în cel mai rău caz, e suficientă doar o moralitate de acest fel. Omul, strict inserat în orizontul meseriei on al profesiei lui va fi dăruit întru totul muncii cotidiene, își va organiza în așa fel traiul încât să poată da o cantitate maximă, de o calitate optimă de muncă, și se va achita în mod general ipso facto de multe alte obligații. Disciplina ar fi făcut din el un om la locul lui, corect.

Astfel se prezintă prima metodă; domeniul ei de acțiune este impersonalul. Cealaltă o va completa la nevoie, ba chiar o va putea înlocui. Nu ezităm să numim această a doua metodă religioasă, ba chiar mistică; numai că va trebui să ne punem de acord asupra termenilor. Obişnuim să spunem că religia este auxiliarul moralei, ea fiind cea care iti aduce în suflet teama de pedeapsă, speranța răsplătei. Este, poate, adevărat; însă va trebui să adăugăm că, din acest punct de vedere, religia nu face altceva decât să promită extinderea și redresarea justiției umane prin justiția divină. Sancțiunilor stabilite de societate, al căror joc este atâta de imperfect, ea suprapune altele, infinit mai înalte, cărora ne vom supune când vom fi ajuns în cetatea lui Dumnezeu, după ce vom fi părăsit cetatea oamenilor. Însă tot la nivelul cetății oamenilor rămânem și de astă dată.

Introducem, desigur, religia, dar nu în ceea ce conține ea propriu-zis religios.

Orice înălțime spirituală am atinge, vom considera educația morală tot un fel de dresaj, iar moralitatea - ca disciplină. Căci încă ne aflăm în sfera primei dintre cele două morale, nu ne-am transpus încă la nivelul celei de-a doua. Pe altă parte, când auzim cuvântul „religie”, ne gândim indirect la dogmele religioase, la metafizica pe care o cuprind. Astfel încât, atunci când considerăm religia drept fundament al moralei, ne reprezentăm de fapt un ansamblu de concepții relative la Dumnezeu și la lume, a căror acceptare ar avea drept consecință practicarea binelui. Dar este clar că aceste concepții, considerate ca atare, ne influențează voința și conduita cam tot atât cât și teoriile, adică

ideile: căci încă ne aflăm la nivelul intelectului și, cum am văzut mai sus, nici obligația, și nici ceea ce o continuă nu ar putea decurge din ideea pură, aceasta din urmă neavând nici o acțiune asupra voinței noastre decât în măsura în care ne-am obișnuit să o acceptăm și să o transpunem în practică. Dacă vom distinge această metafizică de toate celelalte, spunând că ea este cea care se impune în mod precis adeziunii noastre, vom avea poate dreptate; dar atunci ar însemna că nu ne mai gândim numai la conținutul ei, la pura reprezentare intelectuală. Am introduce ceva diferit, care susține reprezentarea, îi împrumută urma unui „nu știu ce” de o mare putere și care este de fapt elementul specific religios. Dar acum elementul acesta devine fundamentul religios al moralei, nicidecum metafizica lui alăturată. Ne aflăm deja la nivelul celei de-a doua metode, dar este în joc o experiență mistică. Dorim să spunem câte ceva despre experiența artistică, privită în ceea ce are ea mai nemediat, în ceea ce se sustrage oricăror interpretări. Adevărații mistici se deschid pur și simplu valurilor care-i inundă. Siguri de ei înșiși, simțindu-se locuiți de ceva mai bun decât ei, ei se arată a fi mari oameni de acțiune, spre surprinderea celor care considerau că misticismul e doar viziune, transcendere, extaz. Ei s-au lăsat traversați, în abisul sufletelor lor, de un flux descendent ce dorea ca prin ei să câștige pe toți ceilalți oameni. Misticii simt nevoia de a răspândi în jur ceea ce au primit, asemenea unui elan de iubire, iubire căreia fiecare dintre ei îi imprimă pecetea propriei sale personalități. În fiecare dintre ei, iubirea este deci o emoție cu totul nouă, capabilă să

transpună viața omenească într-un alt ton. Iubirea face ca fiecare dintre acești mari mistici să fie iubit pentru el însuși, iar prin el și pentru el ceilalți oameni își vor deschide sufletul iubirii pentru umanitate. Prin intermediul unei persoane atașată lor sau amintirii lor păstrată vie, iubirea se va putea transmite, modelând și alte vieți după chipul ei.

Dar să mergem mai departe. Dacă spusa vreunui mare mistic, sau a unuia dintre imitatorii lui, își află un ecou în unul dintre noi, nu înseamnă oare că există și în noi un mistic ce somnolează, așteptând doar ocazia pentru a se deștepta?

În primul caz, persoana se alătură impersonalului, vizând să se integreze lui. Acum, insul răspunde chemării unei personalități ce poate fi cea a unui revelator al vieții morale, cca a unuia dintre imitatorii lui, sau chiar, în anumite circumstanțe, a insului însuși.

Indiferent care dintre cele două metode o vom practica, va trebui să ținem seama de esența naturii umane, considerată în chip static în ea însăși ori dinamic, în originile ei. Eroarea va fi aceea de a crede că presiunea și aspirația morală își află o definitivă explicație în viața socială considerată ca un fapt simplu. Obişnuim să spunem că societatea există, că, dintru începuturi, ea exercită o constrângere necesară asupra membrilor ei, iar constrângerea aceasta nu e altceva decât obligația.

Dar mai întâi, pentru ca societatea însăși să poată exista, trebuie ca individul să poarte cu sine un întreg ansamblu de dispoziții innăscute; societatea nu se explică deci prin ea însăși.

Prin urmare, va trebui să căutăm dincolo de achizițiile sociale, până atingem viața însăși. Căci societățile umane, ca și specia umană de altfel, nu sunt decât manifestări ale vieții. Dar nu este îndeajuns: va trebui să ne cufundăm încă și niai adânc dacă vom voi să înțelegem nu numai cum societatea obligă individul, ci și cum individul poate el judeca societatea, cum o poate transforma din punct de vedere moral. Dacă societatea își este suficientă sieși, ea este suprema autoritate. Dar dacă ea nu este decât una dintre determinările vieții, vom înțelege că viața, care a trebuit să sedimenteze specia umană într-unul din punctele evoluției ei, comunică un nou impuls individualităților privilegiate, care s-au cufundat din nou în ele însele pentru a ajuta societatea să meargă mai departe. Este adevărat că ar fi trebuit poate să purtăm analiza până la însuși principiul vieții. Dacă ne păstrăm în sfera simplelor manifestări, fie că le vom numi laolaltă sociale, fie că le vom considera mai îndeaproape în omul social și le vom pune sub semnul inteligenței, oricum am proceda, obscuritatea persistă. Din contra, dacă vom încerca să aflăm, dincolo de aceste manifestări, viața însăși, totul se va lumina. Să acordăm deci cuvântului biologic acel sens comprehensiv pe care, de altfel, ar fi trebuit să îl aibă sau îl va avea într-o zi, și să spunem, spre a conchide, *că orice morală, presiune sau aspirație, este de esență biologică.*

Capitolul II

RELIGIA STATICĂ

Este umilitor pentru inteligența umană spectacolul a ceea ce au fost și sunt încă unele religii.

Ce mai țesătură de aberații! Poate să spună mult și bine experiența că „este fals”, iar raționamentul: „este absurd”, căci umanitatea se va crampona cu atât mai mult de absurditate, de eroare.

De-ar rămâne măcar aici! Dar am văzut religii ce prescriu imoralitatea, impun crima!

Cu cât o religie este mai primitivă, cu atât ocupă în chip material un loc mai mare în viața unui popor

Ceea ce va trebui să împartă mai târziu cu știința, arta, filosofia, acea religie a începuturilor a cerut și a obținut doar pentru sine. Și este un fapt cu adevărat surprinzător, căci am început prin a defini omul ca ființă inteligentă.

Și uimirea ne va spori când vom afla că superstiția cea mai vulgară a fost atâta amar de vreme un fapt universal.

De altfel, ea subzista încă.

Atât în negurile veacurilor, cât și astăzi chiar, există societăți umane ce nu au nici știință, nici artă, nici filosofie. Niciodată însă n-a existat vreo societate fără de religie.

Confuzia noastră va spori și mai mult dacă ne vom compara, sub acest aspect, cu animalele! Probabil că animalul nu cunoaște superstiția. Nu știm nimic despre cele petrecute în alte conștiințe decât a

noastră: dar cum stările religioase se traduc de obicei prin acte și atitudini, am fi fost, desigur, avertizați printr-un semn oarecare dacă animalul ar fi fost capabil de religiozitate.

Nu avem încotro, trebuie să ne acceptăm datul. Homo sapiens, singura ființă dotată cu rațiune, este și singurul care și-a putut lega existența de lucruri nesocotite.

Se vorbește mult despre o „mentalitate primitivă” ce astăzi ar fi reprezentată prin rasele inferioare, dar care odinioară ar fi aparținut întregii omeniri; superstiția ar trebui trecută chiar în contul acestei mentalități. Dacă ne-am limita să grupăm anumite maniere de a gândi sub o denuminație comună și să relevăm raporturile dintre ele, am face o muncă utilă și inatacabilă: utilă, întrucât am circumscrie un câmp de studii etnologice și psihologice de cel mai înalt interes; și inatacabilă, pentru că n-am face decât să constatăm existența anumitor credințe și practici în interiorul unei omeniri mai puțin civilizată decât cea actuală.

Levy-Bruhl pare a fi urmat această linie în remarcabilele sale lucrări, în special în ultimele dintre ele. Procedând astfel, nu atingem în nici un fel întrebarea asupra credințelor sau practicilor atât de puțin raționale care au fost și sunt încă acceptate de ființa rațională care este omul. Nu ne putem împiedica să căutăm un răspuns la această întrebare. De bine, de rău, lectorul frumoaselor cărți ale lui Levy-Bruhl va rămâne cu convingerea că inteligența umană a evoluat; logica naturală nu a fost aceeași dintotdeauna; „mentalitatea primitivă” va corespunde,

prin urmare, unei structuri fundamental diferite, înlocuită ulterior de propria noastră structură, și de neaflat în zilele noastre decât la cei înapoiați mintal. Dar ar însemna să admitem că obișnuințele spiritului, dobândite de indivizi de-a lungul secolelor, au putut deveni ereditare, modificând natura însăși și fumizând speciei umane o nouă mentalitate.

Nimic mai fals! Să presupunem că o obișnuință contractată de părinți se transmite pentru totdeauna copilului; acesta este însă un fapt rar, datorat doar unui concurs de circumstanțe reunite în chip accidental. Dar nu va decurge de aici absolut nici o modificare a speciei în întregul ei. Atunci, dacă structura spiritului se păstrează aceeași, experiența acumulată de generații succesive, depusă în mediul social și restituită prin acest mediu fiecăruia dintre noi, ar trebui să fie suficientă pentru a putea explica de ce noi nu gândim asemenea non-civilizatului, de ce omul de odinioară era diferit de omul actual. Spiritul funcționează la fel în ambele cazuri, dar nu se aplică, poate, unei aceeași materii, probabil pentru că societatea are acum nevoi diferite de cele de odinioară. Cam aceasta ar fi concluzia cercetărilor noastre.

Fără a o anticipa, ne vom mulțumi să spunem că observarea „primitivilor” poartă inevitabil înspre întrebarea asupra originilor psihologice ale superstiției; structura generală a spiritului uman - prin urmare, observarea omului actual și civilizat - pare a ne furniza suficiente elemente pentru a încerca să schițăm un răspuns la această problemă.

Și asupra mentalității „colective” ne exprimăm aproape în aceeași termeni folosiți pentru descrierea

„mentalității primitive”. După Emile Durkheim, nu e cazul să cercetăm de ce religiile ne cer să credem în cele care „au un aspect atât de deconcertant pentru rațiunile individuale. Reprezentarea oferită de religia respectivă nu este, pur și simplu, opera acestor rațiuni, ci a spiritului colectiv. Or, este firesc ca acest spirit să-și reprezinte realitatea altfel decât și-o reprezintă spiritul nostru, întrucât este de o altă natură. Societatea are maniera ei de a spune cele ce-i sunt proprii, deci își are propriu-i mod de a gândi.”⁵³ În ceea ce ne privește, admitem existența reprezentărilor colective de puse în instituții, limbaj și moravuri. Totalitatea lor constituie inteligența socială, complementară inteligențelor individuale. Nu înțelegem însă cum ar putea fi discordante aceste două mentalități și cum una ar putea-o „deconcerta” pe cealaltă. Experiența nu ne spune nimic asemănător, deci nu credem că sociologia ar avea vreun motiv să adopte această presupuziție. Dacă vom gândi că natura s-a limitat la individ, că societatea s-a născut dintr-un accident ori dintr-o convenție, vom purta teza până la consecințele ei ultime, pretinzând că această întâlnire a indivizilor, comparabilă cu cea a corpurilor simple ce se unesc în combinații chimice, a dus la apariția unei inteligențe colective, ale cărei reprezentări vor deruta -cel puțin unele dintre ele - rațiunea individuală. Însă nimeni nu mai atribuie societății o origine accidentală sau contractuală.

Dacă va trebui să reproșăm ceva sociologiei, vor fi mai curând insistențele ei în cealaltă direcție: astfel,

⁵³Annee sociologique, volumul 11. paginile 29 și următoarele.

unii sociologi vor vedea în individ o pură și simplă abstracție, iar în corpul social unica realitate.

Dar cum ar putea atunci mentalitatea colectivă să nu se afle prefigurată în mentalitatea individuală? Și cum natura care a făcut din om un „animal politic”, ar fi putut rându-i în așa fel inteligențele umane încât să se simtă dezrădăcinate tocmai când gândesc „în mod politic”? În ceea ce ne privește, considerăm că nu vom ști niciodată să ținem îndeajuns seama de destinația socială a individului.

Tocmai pentru că a neglijat acest fapt, psihologia s-a dezvoltat atât de puțin în unele direcții. Și nu mă gândesc la necesitatea de a fi aprofundat cercetarea anumitor stări anormale sau morbide ce implică o invizibilă anastomoză între membrii unei societăți, asemenea celei dintre albinele unui stup: în afara stupului, albina se ofilește și moare; izolat de societate sau neparticipând îndeajuns la eforturile ei, omul suferă de un rău poate analog, deși puțin studiat până acum, dar pe care-l cunoaștem sub numele de plictiseală.

Când izolarea se prelungește, ca în cazul reclusiunii penale, se declanșează tulburări mentale caracteristice. Aceste fenomene ar fi meritat deja un capitol aparte în cadrul psihologiei, iar cercetările s-ar fi încheiat cu frumoase beneficii. Dar nu e suficient să vorbești. Viitorul unei științe depinde de modul în care a știut să-și circumscrie dintru început obiectul. Dacă a avut vreodată norocul de a urma, în decupajul efectuat de ea, articulațiile naturale, după modelul bucătarului cel bun despre care vorbește Platon, aumărul părților rezultate nu va fi prea important.

Decupajul în părți fiind cel care va fi pregătit analiza în elemente, va rezulta în cele din urmă o reprezentare simplificată a ansamblului.

Se vede că psihologia noastră știe prea puțin despre toate acestea de vreme ce a dat înapoi în fața anumitor subdiviziuni. Ea postulează, de exemplu, facultățile generale de percepție, de interpretare, de înțelegere, fără a se mai întreba dacă nu cumva intră în joc mecanisme diferite, după cum respectivele facultăți se aplică fie la lucruri, fie la persoane, după cum inteligența este sau nu cufundată în mediul social. Cu toate acestea, majoritatea oamenilor își figurează deja această distincție, consemnând-o chiar în limbaj: alături desimțuri, cele care ne informează asupra lucrurilor, limbajul punebunul simț, care interesează relațiile noastre cu oamenii.

Cum să nu remarcăm că putem fi matematicieni profunzi, savanți fizicieni, psihologi delicăți în momentele în care ne analizăm pe noi înșine, și totuși să înțelegem greșit acțiunile celuilalt, să le calculăm rău pe ale noastre, să nu reușim niciodată să ne integrăm mediului sau, în fine, să fim pur și simplu lipsiți de bun simț? Nebunia persecuțiilor, mai precis delirul interpretării, se află acolo tocmai pentru a demonstra că bunul simț se poate deteriora, în timp ce facultatea de a raționa se păstrează intactă. Gravitatea acestei defecțiuni, rezistența ei obstinată la orice tratament, faptul că aflăm deseori simptome chiar și în cel mai îndepărtat trecut al bolnavului, toate aceste date concură la indicarea unei insuficiențe psihice profunde, congenitale, delimitată cu precizie. Bunul simț, pe care l-am putea numi

simțul social, este deci înăscut omului normal, asemenea facultății de a vorbi, Care implică existența societății, dar nu e mai puțin prezentă la organisme ele ei individuale. De altfel, este greu de crezut că natura, care a instituit viața socială la extremitatea a două mari linii de evoluție, sfârșind la bimenoptere și respectiv la om, să fi pus dinainte la punct toate detaliile activității fiecărei furnici dintr-un mușuroi, neglijând totodată să dea omului directivele, măcar cele mai generale, pentru coordonarea atât a conduitei lui, cât și a conduitei semenilor lui. Societățile umane diferă, desigur, de cele animale, tocmai prin marja de indeterminare acordată demersurilor individului, ca și celor ale colectivității. Dar aceasta înseamnă că acțiunile însele sunt cele pre-formate în natura insectei, iar la om pre-formată este doar funcția.

Funcția nu este în mai mică măsură acolo, organizată în individ, tocmai spre a se desfășura în societate. Cum s-ar mai putea ivi, prin nemăsurată sporire o mentalitate socială capabilă să deconcerteze mentalitatea individuală? Și cum prima n-ar fi imanentă celei de-a doua?

Problema propusă de noi, și anume aceea de a ști cum de au putut, și pot încă, absurdele superstiții guverneze viața ființelor raționale, se menține deci în totalitate. Am putea vorbi oricât despre mentalitatea primitivă, dar problema privește, în egală măsură, și psihologia omului actual. La fel, am putea vorbi oricât despre reprezentările colective, căci problema interesează cel puțin la fel de mult și psihologia omului individual.

Dar nu va fi dificultatea legată și de faptul că psihologia noastră se îngrijește prea puțin să-și subdivizeze obiectul pe urma liniilor trasate de natură? Reprezentările care dau naștere superstițiilor au în comun un caracter fantasmatic. Psihologia se raportează la o facultate generală: imaginația. Ea va clasa deci într-o aceeași rubrică atât realizările artei, cât și descoperirile și invențiile științei. De ce să grupăm laolaltă lucruri atât de diferite, și mai mult, să le punem sub același nume, sugerând astfel ideea unei anumite înrudiri între ele?

Numai pentru comoditățile limbajului și din rațiuni de ordin negativ, aceste operațiuni diverse nu sunt nici percepție, nici memorie, nici muncă logică a spiritului. Să convenim deci să grupăm separat reprezentările fantasmaticice și să numim „fabulație” sau „ficțiune” actul care le dă naștere.

Ar fi aici un prim pas înspre rezolvarea problemei. Să remarcăm în continuare că psihologia, atunci când descompune în operații activitatea spiritului, nu se ocupă niciodată îndeajuns cu fiecare dintre ele, încercând să afle exact la ce servește: de aceea subdiviziunea este adeseori insuficientă ori artificială. Sigur că omul poate visa, poate filosofa; dar mai întâi el trebuie să trăiască. Neândoielnic, structura noastră psihologică nu ține la necesitatea conservării și dezvoltării vieții individuale și sociale. Dacă psihologia nu adoptă această observație, în mod inevitabil își va deforma propriu-i obiect. Ce-am spune oare despre savantul care va face anatomia organelor și histologia țesuturilor fără a se preocupa de destinația lor? Va risca să clasifice greșit, să grupeze în mod eronat.

Dacă funcția nu poate fi înțeleasă decât prin structură, nu putem afla marile linii ale structurii fără a avea o idee despre ceea ce este funcția. Nu va trebui deci să ne purtăm cu spiritul ca și cum ar fi dat „pentru nimic, pentru simpla plăcere”. Nu trebuie să se spună: structura lui fiind aceasta, el a știut să tragă cutare profit. Căci profitul pe care l-ar fi putut avea spiritul de pe urma structurii este, de fapt, chiar ceea ce a determinat structura ca atare. Oricum, aici se află firul director al cercetării. Și atunci, în domeniul vag și, desigur, artificial determinat al „imagnarului”, să considerăm decupajul natural numit de noi „fabulație”, și să urmărim la ce anume s-ar putea aplica în mod natural. Despre funcția aceasta mărturisește și romanul, și drama, și mitologia, laolaltă cu toate cele câte au precedat-o. Dar n-au existat dintotdeauna nici romancieri, nici dramaturgi, în timp ce de religie omenirea nu s-a putut niciodată lipsi.

Pare drept sigur faptul că poemele și fanteziile de orice fel au apărut prin adăugire, profitând că spiritul știa să țeară fabule; însă religia a fost rațiunea însăși de a fi a funcției fabulatorie. În raport cu religia, facultatea aceasta va fi efectul, nicidecum cauza. O necesitate, poate individuală, dar în orice caz socială, trebuie să fi fost cea care a cerut spiritului acest gen de activitate. Să ne întrebăm care ar fi putut fi acea necesitate. Trebuie să remarcăm că ficțiunea, atunci când are în sine eficacitate, este asemenea unei halucinații în stare născândă: ea poate controla judecata și raționamentul, adică facultățile propriu-zis intelectuale. Or, ce-ar fi putut face natura, după ce

crease deja ființe inteligente, dacă ar fi voit să preîntâmpine anumite pericole ale activității intelectuale, fără a compromite viitorul inteligenței? Observația e cea care ne furnizează răspunsul.

Astăzi, în plină înflorire a științei, vedem cum dinaintea experienței se năruie cele mai frumoase raționamente din lume: căci nimic nu rezistă faptelor. Dacă, de la început, inteligența ar fi trebuit reținută de la relele ei porniri, periculoase atât pentru ins cât și pentru societate, aceasta nu s-ar fi putut întâmpla decât prin constatări aparente, prin fantome ale faptelor. Trebuia suscitată o imitație a experienței în dauna experienței reale. O ficțiune, dacă imaginea adusă de ea este vie și obsedantă, va putea să imite sigur percepția și, în acest fel, să împiedice ori să modifice acțiunea. O experiență sistematic falsă, ridicându-se dinaintea inteligenței, o va putea opri când aceasta va fi mers prea departe în aflarea ultimelor consecințe ale vreunei experiențe adevărate. Astfel va fi procedat deci natura. În aceste condiții, să nu ne mai mire faptul că inteligența, abia creată, a și fost invadată de superstiție, că o ființă esențial inteligentă este în mod natural superstițioasă, și că superstițioși nu afli decât printre ființele inteligente.

În această situație se ridică însă noi întrebări.

Mai întâi, va trebui să ne întrebăm cu mai multă precizie la ce anume servește funcția fabulatorie și ce pericol anume trebuia natura să preîntâmpine. Fără a aprofunda încă punctul acesta, să observăm că spiritul uman se poate situa în adevăr ori în fals dar că, atât într-un caz cât și în celălalt, oricare ar fi direcția pe care s-ar fi angajat, spiritul se mișcă drept

înainte: dintr-o consecință în alta, de la o analiză la alta, el se împotmolește tot mai mult în eroare, sau se deschide tot mai cuprinzător adevărului. Nu cunoaștem decât o umanitate deja evoluată, întrucât „primitivii” pe care astăzi îi supunem observației au evoluat.

De ce omenirea ar fi început prin a postula o lege pe cât de abstractă, pe atât de arbitrară? Dar înțelegem că omul, după ce a schițat instinctiv gestul de a se arunca asupra dușmanului absent, după ce s-a convins pe sine că furia lui, pusă în lume și purtată printr-o materie binevoitoare lui, va duce la bun sfârșit actul început, va dori să obțină un același efect fără a mai trece prin aceleași stări. Și va repeta prin urmare operațiile respective „la rece”. Actul ale cărui contururi erau schițate din mânia lui în clipele când credea că cuprinde și sugrumă un dușman, îl va reproduce cu ajutorul unui desen gata făcut, cel al unei păpuși, omul nemaiaivând altceva de făcut decât să-și plimbe degetele de-a lungul conturilor schiței respective. În felul acesta va practica el descântul magic. Păpușa folosită nu trebuie să semene cu vrăjmașul, pentru că rolul ei este doar acela de a face ca actul să semene lui însuși.

Aceasta credem că este originea psihologică a unui principiu a cărui formulă ar fi mai curând: „Asemănătorul este echivalent asemănătorului”, sau, mai bine încă, în termeni mai preciși: „Staticul poate înlocui dinamicul al cărui proiect îl furnizează”.

În această ultimă formă, care păstrează zvonul originii, principiul nu se va lăsa purtat în indefinite dezvoltări. Însă în prima lui formă autoriza ideea că se

poate acționa asupra unui obiect îndepărtat prin intermediul unui obiect prezent, ce are o asemănare superficială cu obiectul vizat. Nici măcar nu este necesar ca principiul să fie desprins din context și formulat. Chiar implicat într-o operație aproape instinctivă, el permite acestei magii naturale să prolifereze la nesfârșit.

Practicile magice au fost puse și sub semnul altor legi: „Putem influența un lucru ori o ființă acționând asupra celor ce le-au atins”, „partea cuprinde în sine întregul” etc. Dar originea psihologică a magiei rămâne aceeași. Este întotdeauna vorba de a repeta, cu mintea odihnită, persuadându-se că este eficientă o atare repetiție, actul ce a dat percepția cvasihalucinantă a eficacității lui când era săvârșit ca atare într-un moment de exaltare.

Pe timp de secetă, magicianului i se cerea să aducă ploaia. Dacă și-ar fi pus în jocul acesta întreg sufletul, vrăjitorul s-ar fi înălțat, printr-un efort de imaginație, până la nori, ar fi crezut că simte cu adevărat cum perforează norul și-l risipește apoi în picături de ploaie. Dar el va considera că este mai simplu să se creadă coborât înapoi pe pământ și să verse doar puțină apă: această parte minimală a evenimentului îl va reproduce în întregime, dacă efortul de care ar fi avut nevoie pentru a atinge cerul pornind de pe pământ își va afla un mijloc de a fi înlocuit și dacă materia intermediară este mai mult sau mai puțin încărcată -așa cum poate fi încărcată cu electricitate pozitivă sau negativă -cu o dispoziție pe jumătate fizică și pe jumătate morală de a sluji ori de a se opune omului.

Observăm că există o magie naturală foarte simplă, reductibilă la un număr redus de practici. Reflecția asupra acestor practici, sau poate doar transpunerea lor în cuvinte, a favorizat multiplicarea lor în toate sensurile, precum și înglobarea tuturor superstițiilor, întrucât formula depășește întotdeauna faptul pe care-l exprimă.

Credem că magia poate fi redusă la două elemente: dorința de a acționa asupra a orice, chiar și asupra celor ce nu pot fi atinse, și ideea că lucrurile sunt încărcate, sau se lasă încărcate cu ceea ce noi am numit fluidul uman. La primul punct ne vom raporta când vom încerca să comparăm între ele magia și știința, iar la cel de-al doilea -pentru a alătura magia, religiei.

S-ar putea ca magia să fi slujit, accidental, științei: nu mânuim materia fără să avem vreun avantaj. Ba mai mult, pentru a folosi o observație ori numai pentru a o consemna, trebuie să posedăm deja o anume propensiune înspre cercetarea științifică. Dar, prin aceasta, nu mai suntem magicieni, ci întoarcem cu totul spatele magiei. Știința este, într-adevăr, destul de ușor de definit, întrucât a lucrat dintotdeauna în aceeași direcție. Ea măsoară și calculează, pentru a prevedea și acționa. Mai întâi presupune apoi constată că universul funcționează după legi matematice.

Pe scurt, orice progres al științei constă în cunoașterea din ce în ce mai vastă și în utilizarea din ce în ce mai bogată a mecanismului universal. Progresul se realizează printr-un efort al inteligenței umane, făcut pentru a ne dirija acțiunile asupra

lucrurilor, și a cărei structură trebuie calculată, în consecință, după configurația matematică a universului. Deși nu am avea decât să acționăm asupra obiectelor care ne înconjoară, deși aceasta a și fost destinația primitivă a inteligenței, a trebuit totuși ca omul să se nască cu o inteligență capabilă virtual să cuprindă întreaga lume materială, cu toate că mecanismul universului este prezent întreg în fiecare dintre părțile sale. Cu intelectul se întâmplă ca și cu vederea: ochiul n-a fost făcut decât pentru a ne revela obiectele asupra cărora putem să acționăm; dar la fel cum natura n-a putut obține gradul voit de vedere decât printr-un dispozitiv al cărui efect își depășește obiectul (întrucât noi vedem stelele, deși nu acționăm asupra lor), în același fel ea ne-a înzestrat în mod necesar, odată cu facultatea de a înțelege materia mântuită de noi, și cu cunoașterea virtuală a celor ce rămân, precum și cu puterea, nu mai puțin virtuală, de a le folosi. Este adevărat că, în acest context, e mare diferența dintre virtual și actual.

Orice progres efectiv, atât în domeniul cunoașterii cât și în cel al acțiunii, a necesitat efortul perseverent al unuia sau mai multor indivizi superior dotați. Dăruindu-ne o inteligență a cărei formă depășește materia, dar care tinde dincolo de ceea ce ca a voit, natura a făcut posibilă, cu fiecă astfel de inteligență, apariția în lume a unei noi creații. Structura omului părea a-l fi predestinat unei existențe ceva mai modeste. Dovadă este instinctiva lui rezistență la inovație, la nou.

Inerția omenirii n-a cedat niciodată propulsiei geniului.

Pe scurt, știința necesită un dublu efort, cel al câtorva oameni pentru a afla noul, și cel al tuturor celorlalți oameni pentru a-l adopta, pentru a i se adapta. O societate poate fi numită civilizată din clipa în care aflăm înlăuntrul ei docilitatea și inițiativa. De altfel, condiția docilității este mai greu de satisfăcut decât cea a inițiativei. Ceea ce a lipsit non-civilizatului nu este probabil insul superior (nu vedem de ce natura n-ar fi avut peste tot și dintotdeauna aceste fericite întâlniri cu omul), ci mai curând ocazia ca un astfel de om să-și demonstreze superioritatea, adică dispoziția celorlalți de a-l urma.

Când o societate va fi deja pornită pe calea civilizației, perspectiva unei simple creșteri a bunăstării va fi suficientă, desigur, pentru a-i învinge rutina. Dar pentru ca societatea să se înscrie cu adevărat pe această cale, pentru a se putea produce prima declanșare, are nevoie de mult mai mult: poate o amenințare cu nimicirea, asemenea celei provocate de apariția unei arme noi în tribul dușman. Societățile rămase mai mult sau mai puțin „primitive” sunt probabil cele lipsite de vecini, în general cele ce au parte de o viață prea ușoară. Ele au fost scutite astfel de efortul inițial. Iar apoi a fost prea târziu: societatea n-a mai putut avansa, chiar de ar fi dorit, pentru că era deja intoxicată de roadele leneviei sale. Iar acestea sunt tocmai practicile magiei, măcar în ceea ce au ele mai cotropitor și supraabundent. Pentru că magia este inversul științei. Atâta vreme cât inerția mediului nu o face să prolifereze, ea își are propria-i rațiune de a fi. Ea calmează provizoriu neliniștea unei inteligențe a cărei forma depășește materia, care-și dă astfel vag

seama de ignoranța ei și înțelege pericolul, care ghicește o imensă zonă de imprevizibilitate ce o va putea descuraja în actele ei, în jurul micului cerc în care acțiunea mizează pe un efect sigur, în care viitorul imediat este previzibil, în care, prin urmare, există deja o știință. Totuși, acțiunea este necesară. Atunci intervine magia, efect imediat al impulsului vital. Ea se va restrânge pe măsură ce omul își va lărgi, prin efort, câmpul cunoștințelor sale. În așteptarea acelor timpuri, și cum magia părea să fi reușit (întrucât insuccesul unei operații magice poate fi întotdeauna atribuit succesului unei magii antagonice), ea va produce un același efect moral ca și știința.

Dar acesta este singurul punct în care magia atinge știința, căci în rest le desparte întreaga distanță dintre a dori și a voi. Departe de a pregăti instalarea științei, așa cum s-a spus, magia a fost marele obstacol împotriva căruia a avut mult de luptat cunoașterea metodică. Omul civilizat este cel pentru care știința în devenire, implicată în acțiunea cotidiană, a reușit să uzurpe, grație unei permanente voințe tensionate, locul magiei și stăpâna restul terenului.

Non-civilizatul este opusul căci el, disprețuind efortul, a pretins magiei să pătrundă până și în zona științei care tocmai se năștea, să se suprapună ei, să o ascundă până într-acolo încât să ne facă să credem într-o mentalitate originară care n-ar avea în sine nici o urmă de știință. Iar odată bine instalată în locul câștigat, magia se joacă în mii și mii de feluri cu ea însăși, mai fecundă decât știința, întrucât invențiile ei sunt fantezii pure, care nu costă nici un efort. Nu este

deci cazul să vorbim despre o eră a magiei căreia i-ar fi succedat epoca științei. Să spunem, dar, că știință și magie sunt, în egală măsură, naturale, că au coexistat dintotdeauna, că știința noastră este infinit mai cuprinzătoare decât cea a strămoșilor noștri îndepărtați, dar că aceștia trebuie să fi fost mult mai puțin magicieni decât non-civilizatul zilelor noastre. În fond, noi am rămas ceea ce erau și ei.

Refulată de știință, înclinația spre magie subzistă, așteptându-și clipa potrivită. Și dacă atenția științei se lasă doar un moment distrasă, tot atunci magia va irupe în societatea noastră civilizată, la fel cum și dorința reprimată în stare de veghe profită de cel mai ușor somn pentru a-și găsi satisfacția într-un vis.

Ne-a rămas de lămurit problema raporturilor magiei cu religia.

Toată analiza depinde în mod evident de semnificația dată acestui ultim termen. Cel mai adesea filosoful studiază lucruri deja desemnate prin cuvinte de către simțul comun. Se poate ca lucrul respectiv să fi fost doar întrezărit, ori rău văzut, ori pus laolaltă cu alte lucruri de care, poate, ar fi trebuit izolat. Este posibil ca lucrul respectiv să nu fi fost decupat din ansamblul realității decât pentru comoditatea discursului, el de fapt neconstituind efectiv un lucru, neconsimțind la un studiu independent. Aici aflăm marea inferioritate a filosofiei în raport cu matematicile, ba chiar și cu științele naturii. Filosofia trebuie să pornească de la dezarticularea realului, care a fost operată prin limbaj și care, poate, este relativă doar la trebuințele cetății: însă mult prea adesea se uită această origine și

filosoful procedează asemenea geografului care, pentru a delimita diversele regiuni ale globului și a marca relațiile fizice stabilite între acestea, se va raporta la frontierele stabilite prin convenții. În studiul nostru am încercat să preîntâmpinăm acest pericol, deplasându-ne imediat dinspre cuvântul „religie”, cu tot ceea ce cuprinde el în virtutea unei dezarticulări, artificiale poate, a lucrurilor, către o anumită funcție a spiritului, pe care o putem observa în mod nemediat, fără a ne ocupa de repartizarea realului în concepte corespunzătoare cuvintelor. Analizând munca funcției acesteia, am regăsit, unul câte unul, mai multe dintre sensurile acordate cuvântului religie. Urmându-ne în continuare studiul, vom regăsi și alte nuanțe ale semnificației și vom adăuga, poate, una sau două nuanțe noi. Va fi deci bine stabilit că termenul circumscrie, de această dată, o realitate. Este adevărat că realitatea aceasta va depăși, poate, spre temei și înalt, semnificația obișnuită a cuvântului. Dar noi vom sesiza realitatea în ea însăși, în structura și principiul ei, cum se întâmplă atunci când alăturăm unei funcții fiziologice, de exemplu digestia, un număr mare de fapte observate în diverse regiuni ale organismului, descoperind în acest fel altele noi. Dacă ne situăm pe această poziție, magia va face în mod evident parte din religie. Nu este, desigur, decât o religie inferioară, cea de care ne-am ocupat până acum. Însă magia, asemenea acestei religii în general, reprezintă o precauție a naturii împotriva anumitor pericole la care este expusă ființa inteligentă.

Iar acum, vom putea urma o altă cale, pornind de la

diversele sensuri uzuale ale cuvântului religie, comparându-le și degajând o semnificație medie: vom rezolva astfel o problemă legată mai curând de lexic decât de filosofic. Dar nu are nici o importanță, atâta vreme cât ne dăm seama de ceea ce facem, și nu ne imaginăm (iluzia constantă a filosofilor!) că am deține esența lucrurilor, dacă ne-am înțelege asupra sensului convențional al cuvântului.

Prin urmare, vom ordona toate accepțiile cuvântului nostru de-a lungul unei scări, asemenea nuanțelor spectrului sau notelor unei game. Vom afla în regiunea de mijloc, la egală distanță de cele două extreme, adorarea zeilor căroră omul li se adresează prin rugăciune. Este de la sine înțeles că religia astfel înțeleasă se opune magiei. Aceasta din urmă este esențial egoistă, pe când prima admite, ba chiar cere dezinteresarea. Una pretinde a forța consimțământul naturii, cealaltă imploră favoarea zeilor. Și, mai ales, magia se exercită într-un mediu pe jumătate fizic, pe jumătate moral; oricum, magicianul nu are de-a face cu o persoană. Este chiar opusul personalității zeului, căreia religia îi acordă cea mai mare eficacitate. Dacă veți fi de acord că inteligența primitivă crede că percepe în jurul ei, în fenomene și în întâmplări, mai curând elemente de personalitate decât personalități complete, atunci religia, așa cum o înțelegem noi, va sfârși prin a consolida aceste elemente până la a le converti în persoane, în vreme ce magia le presupune a fi degradate și oarecum dizolvate într-o lume materială ce le-a putut capta eficacitatea.

Magie și religie se despart deci pornind de la o origine comună și nu poate fi vorba despre nașterea

religiei din magie: căci ele sunt contemporane. Înțelegem, de altfel, că fiecare dintre ele continuă a o perturba pe cealaltă, că din magie ceva subzistă în religie și, mai ales, că religia se află în magie. Știut este că magicianul operează câteodată prin intermediul spiritelor, adică al ființelor relativ individualizate, dar care nu posedă personalitatea completă, nici demnitatea eminentă a zeilor. De altă parte, incantația poate participa deodată atât la rugăciune, cât și la poruncă.

Multă vreme, istoria religiilor a considerat drept primitivă, deci explicativă pentru toate celelalte, credința în spirite. Cum fiecare dintre noi își are propriu-i suflet, esență mai subtilă decât cea a corpului, la fel, în întreaga natură, fiecă lucruri va fi animat: orice lucru va duce cu sine umbra unei entități vag spirituale.

O dată puse în lume spiritele, omenirea ar fi trecut de la credință, la adorație. Ar exista deci o filosofie naturală, animismul, din care s-ar fi născut religia.

Se pare că o altă ipoteză vine astăzi să ia locul celei precedente. Într-o fază „preanimistă” sau „animistă”, omenirea și-ar fi reprezentat o forță impersonală de tipul polinezianului „mana”, răspândită în toate, inegal distribuit între părți; ea nu ar fi ajuns decât mult mai târziu la spirite. Dacă analizele noastre sunt exacte, la început nu au fost concepute nici o forță impersonală, nici spirite deja individualizate. Ci au fost pur și simplu împrumutate lucrurilor și întâmplărilor intențiile omului, ca și cum natura ar fi avut peste tot ochi cu care ar urmărit mereu omul. Ne putem da seama că aceasta este o dispoziție originară,

obser-vând, de exemplu, cum un șoc brusc trezește omul primitiv ce somnolează în străfundurile fiecăruia dintre noi. Avem atunci simțământul unei prezențe eficiente. Este lipsită de importanță natura acestei prezențe, esențială este eficacitatea ei. Se poate ca intenția ce ne vizează să nu fie întotdeauna bună. dar de vreme ce se ocupă de noi, înseamnă cel puțin că avem o anumită însemnătate în univers, lată ce ne spune experiența. Dar a priori, era deja puțin verosimil ca omenirea să fi început prin teorii zadarnice, oricare ar fi fost acelea.

Nu vom înceta de a repeta: înainte de a filosofa, trebuie să trăim; dispozițiile și convingerile originare nu pot decurge decât dintr-o necesitate vitală.

A lega religia de un sistem de idei, de o logică ori de o „prelogică”, înseamnă a face din strămoșii noștri cei mai îndepărtați intelectuali, ba chiar intelectuali de felul cărora ar trebui să se afle mai mulți printre noi, căci vedem astăzi deseori cum frumoasele teorii se sting în fața pasiunii și interesului, nevalorând decât în clipele dedicate speculației, în vreme ce în timpurile de odinioară întreaga viață depindea de religie. Adevărul este că religia, coextensivă speciei noastre, trebuie să fie intim legată de structura omului. Tocmai am alăturat religia unei experiențe fundamentale ; dar experiența însăși este presimțită înainte de a fi realizată ca atare, deși va fi mult mai bine explicată după ce vom fi trecut prin ea.

Pentru aceasta, este suficient să situăm din nou omul în ansamblul viețuitoarelor, iar psihologia -în biologic.

Să considerăm un alt animal decât omul. Va crede

el că lumea este făcută pentru el? Desigur că nu, pentru că el nu reprezintă lumea, și, de altfel, nu are nici un chef să țeasă speculații. Dar cum el nu vede sau, în orice caz, nu privește decât înspre cele ce-i pot satisface necesitățile, cum lucrurile nu există pentru el decât în măsura în care se poate folosi de ele, se comportă în mod evident ca și cum totul ar fi fost ordonat în natură pentru binele lui și în interesul speciei sale. Aceasta este convingerea lui trăită ca atare: ea îl susține și se confundă cu efortul lui de a trăi.

Imaginați-vă că ar apare în acest context, reflecția: convingerea respectivă va dispărea, omul se va percepe și se va gândi pe sine drept punct pierdut în infinitatea universului. Se va simți rătăcit, dacă efortul de a trăi nu va proiecta imediat în planul inteligenței, chiar în locul pe care ar fi urmat să-l ocupe această percepție și acest gând, imaginea antagonică a unei conversiuni a lucrurilor, a întâmplărilor, înspre om: binevoitoare sau nu, o intenție a celor înconjurătoare îl va urma peste tot, așa cum, în clipele când el fuge, luna pare că aleargă alături de el. Dacă este bună, omul se va odihni încrezător lângă ea; dacă îi va fi ostilă, el va încerca să-i întoarcă efectul. Dar în orice mod ar proceda, el se va simți luat în considerare. Nici o teorie, nici urmă de arbitrar. Convingerea se impune pentru că nu are în ea nimic filosofic, ci aparține ordinii vitale.

Dacă de altfel se va scinda și va evolua în două direcții diferite, anume spre credința în spiritele deja individualizate și spre ideea unei esențe impersonale, ruptura nu se datorează unor rațiuni de ordin

teoretic: căci acestea cheamă controversa, admit îndoiala, suscită doctrine ce pot influența conduite, dar nu se amestecă în toate incidentele existenței și nu pot în nici un fel deveni ordonatoare ale întregii vieți.

Adevărul este că, odată instalată în voință, convingerea va fi împinsă de viață în acele direcții pe care ea le va afla deschise ori care se pot deschide efortului ei, în punctele cu o rezistență mai slabă. Intenția pe care convingerea o simte prezentă va fi utilizată de ea prin toate mijloacele, fie considerând-o în ceea ce cuprinde ea mai eficient din punct de vedere fizic, exagerându-i chiar aspectul material și încercând s-o stăpânească prin forță ; fie abordând-o sub aspect moral, împingând-o, din contra, în sensul personalității, încercând s-o câștige prin rugăciune.

O concepție asemenea celei despre „mana”, precum și sărăcirea ori materializarea credinței originare, decurg deci din exigențele unei magii eficiente. Iar nevoia de a obține favoruri a determinat apariția într-o direcție inversă, dar din aceeași credință originară, a spiritelor și a zeilor. Nici impersonalul nu a evoluat înspre personal, nici personalitățile pure n-au fost cele inițial puse în lume. Ci, din ceva intermediar, făcut pentru a susține voința mai curând decât pentru a lumina inteligența, s-au născut, prin disociere, orientate către adânc și, respectiv, către înalt, forțele pe care se sprijină magia și zeii spre care se înalță rugile.

Am explicat deja primul punct. Vom mai avea multe de analizat dacă vom voi să ne extindem și asupra celui de-al doilea. Ascensiunea gradată a religiei

înspre zeii a căror personalitate este din ce în ce mai bine marcată, care întrețin între ei raporturi din ce în ce mai bine definite, ori care tind să se cuprindă într-o divinitate unică, corespunde primului dintre cele două mari progrese ale umanității în sensul civilizației. Ascensiunea s-a continuat până în ziua în care spiritul religios s-a întors dinspre în afară, înspre înlăuntru, dinspre static înspre dinamic, o conversiune analogă celei săvârșite de inteligența pură, când va trece de la mărimile finite la calculul diferențial. Această ultimă schimbare a fost neândoielnic decisivă; au devenit posibile transformările indivizilor, de felul acelor care au dat speciile succesive în lumea organizată. Progresul s-a putut constitui pentru totdeauna drept creare de calități noi, nu doar simplă creștere pe orizontală; căci, în loc de a profita doar de viață, pe loc, chiar în punctele în care ne-am oprit, acum vom continua mișcarea vitală.

Despre această religie interioară vom vorbi în capitolul următor.

Vom vedea că ea susține omul tocmai prin mișcarea pe care tot ea i-a imprimat-o, înlocuind-o în elanul creator; iar omul nu-și va mai afla sprijin în reprezentările imaginative care susțineau activitățile în starea de imobilitate. Dar vom vedea că și dinamismul religios are nevoie de religia statică pentru a se exprima, pentru a se răspândi. Înțelegem de ce aceasta deține primul loc în cadrul istoriei religiilor. Încă o dată, nu suntem nevoiți s-o urmărim în imensa varietate a manifestărilor ei. Va fi suficient să-i indicăm principalele manifestări și să aflăm

mecanismul ascuns al înlănțuirii lor.

Vom lua ca punct de pornire ideea că există intenții inerente lucrurilor: și imediat ajungem la a ne reprezenta spiritele.

Acestea sunt entitățile vagi care populează, de exemplu, izvoarele, fluviile, fântânile. Fiecare spirit este legat de locul în care se manifestă. Prin aceasta se deosebește deja de divinitatea propriu-zisă care va ști să se distribuie, fără să se împartă, între locuri diferite și să stăpânească tot ce aparține unui singur gen. Divinitatea va purta un nume; își va avea propriul chip, o personalitate bine marcată, în vreme ce miile de spirite ale pădurilor ori ale izvoarelor sunt exemplare ale aceluiași model, putând cel mult să rostească alături de Horațiu: *Nos numerus sumus*.

Mai târziu, când religia se va fi înălțat înspre aceste impunătoare personaje care sunt zeii, ea va putea concepe spiritele după imaginea lor. Ele vor fi deci zeii inferiori și vor apare ca și cum ar fi fost dintotdeauna astfel. Dar nu au ajuns zei inferiori decât printr-un efort retroactiv. A trebuit să treacă un anumit timp, la greci de exemplu, pentru ca spiritul izvorului să devină o grațioasă nimfă, iar cel al pădurii, o driadă. În chip primitiv, spiritul izvorului n-a putut fi altul decât izvorul însuși, în măsura în care era binefăcător pentru om.

Mai precis, era chiar acțiunea binefăcătoare, în ceea ce are permanent în ea. Ne-am înșela dacă am crede că aflăm aici o idee abstractă, adică abstrasă din lucruri printr-un efort intelectual, anume reprezentarea actului și a continuității lui. Căci nu este decât un dat imediat al simțurilor.

Filosofia și limbajul nostru propun mai întâi substanța, o înconjoară de atribute, și extrag apoi din ea actele, asemenea emanațiilor. Dar niciodată nu vom fi repetat îndeajuns: se întâmplă ca acțiunea să fie dată mai întâi și să-și fie suficientă sieși, mai ales în acele cazuri când ea interesează în mod particular omul. Astfel este actul de a da apă de băut: îl putem localiza într-un lucru, mai apoi într-o persoană; însă își are propria-i existență, independentă. Și cum el se continuă indefinit, însăși persistența lui îl va erija în spirit animator al izvorului sau al pădurii, în timp ce izvorul, izolat de funcția lui, va trece cu atât mai mult înspre starea de simplu lucru. Este adevărat că sufletele morților vin firesc în întâmpinarea spiritelor: detașate de corp. ele n-au renunțat întru totul la personalitatea lor. Amestecându-se cu spiritele, ele le influențează în mod necesar și le pregătesc, prin nuanța cu care le impregnează, să devină persoane. Astfel, pe căi diferite însă convergente, spiritele se vor rânduie pe calea ce duce către personalitatea completă. Dar în forma lor elementară inițială, ele răspundeau unei nevoi atât de naturale îneît nu trebuie să ne surprindă dacă credința în spirite se regăsește în adâncul tuturor religiilor vechi. Aminteam rolul pe care l-a avut la greci: după ce a servit drept religie primitivă, atâta cât putem judeca după mărtu-Tiile rămase de la civilizația miceniană, credința în spirite s-a păstrat ca religie populară. Aceasta a fost și esența religiei romane, chiar și după ce s-a făcut un important loc marilor divinități, de altminteri aduse din Grecia. *Lar familiaris*, considerat spirit al casei, și-a păstrat întotdeauna aceeași importanță.

La romani, ca și la greci, zeița numită Hestia sau Vesta trebuie să fi fost mai întâi flacăra sobei considerată prin prisma funcției ei: adică sub aspectul intenției ei binefăcătoare.

Dar să părăsim antichitatea clasică, să ne îndreptăm spre India, China ori Japonia; peste tot vom regăsi credința în spirite.

Ne putem asigura că și astăzi ea constituie esențialul religiei chinezilor, împreună cu cultul strămoșilor, de altfel foarte apropiat ei.

Și pentru că este universală, nu ne-a fost greu să ne convingem că este originară. Să constatăm cel puțin că nu este departe de origine, și că spiritul uman trece în mod natural prin treapta aceasta a credinței în spirite, înainte de a ajunge la adorarea zeilor.

De altfel el s-ar putea opri și la o etapă intermediară. Dorim să vorbim în continuare despre cultul animalelor, atât de răspândit la omenirea de odinioară, considerat de unii mai firesc chiar decât adorarea zeilor cu chip omenesc. Îl vedem păstrându-se viu și tenace chiar și acolo unde omul își reprezintă deja zeii după chipul și asemănarea lui.

Astfel, în Egiptul antic s-a păstrat până la sfârșituri; uneori, zeul ivit dintr-o formă animală refuză să o părăsească de tot, iar trupului lui de om i se va adăuga un cap de animal. Astăzi suntem surprinși de asemenea fapte, mai ales că, în ochii noștri, omul a căpătat o demnitate eminentă.

Îl caracterizăm prin inteligență, știm că nu există superioritate pe care să nu ne-o poată acorda inteligența, nici inferioritate pe care ea să nu știe să o compenseze. Nu la fel se întâmplă în vremurile când

inteligența nu adusesese încă dovada puterilor ei. Invențiile îi erau prea rare pentru a fi apărut puterea ei nedefinită de a inventa.

Armele și uneltele pe care ea le procura omului suportau greu comparația cu cele deținute de animal de la natură. Reflecția însăși, care este secretul puterii inteligenței, avea efectul unei slăbiciuni, căci ea este sursa nehotărârii, în timp ce reacția animalului, cea propriu-zis instinctivă, este imediată și sigură. Toate, până și incapacitatea de a vorbi, au cântărit greu în favoarea animalului, aureolându-l cu mister.

Tăcerea lui putea trece și drept dispreț, ca și cum ar fi avut și altceva mai bun de făcut decât să intre în vorbă cu omul. Toate acestea explică de ce omenirii nu i-a repugnat cultul animalelor.

Dar de ce a apărut cultul?

Să remarcăm că animalul este adorat în virtutea unei proprietăți caracteristice. În Egiptul antic, taurul reprezenta puterea de luptă; leoaica -era nimicirea; vulturul, atât de grijuliu cu puii lui, -maternitatea.

Or, nu vom înțelege în nici un fel cum a devenit animalul obiectul unui cult după ce omul începuse deja să creadă în spirite. Dar dacă nu ființelor, dacă nu acțiunilor binefăcătoare sau răufăcătoare privite ca permanente, s-a adresat omul mai întâi, este firesc ca, după ce va fi dobândit o serie de acțiuni, să dorească să-și aproprieze calitățile lor. Iar calitățile acestea se prezentau în stare pură la animal, a cărui activitate este simplă, dintr-o bucată, aparent orientată într-o singură direcție. Adorarea animalului n-a fost deci religia primitivului; dar, de aici pornind, exista posibilitatea de a alege între cultul spiritelor și cel al

animalelor.

În timp ce natura animalului părea să se fi concentrat într-o calitate unică, s-ar spune că individualitatea lui s-a dizolvat într-un gen.

A recunoaște un om înseamnă a-l distinge de ceilalți oameni; dar a recunoaște un animal înseamnă, de obicei, a identifica specia căruia îi aparține. Acestea ne sunt interesele, într-un caz și în celălalt. Rezultă că percepția noastră sesizează în primul caz trăsăturile individuale, pierzându-le în cel de-al doilea. Oricât ar fi de concret și de individual un animal, el apare în mod esențial ca o calitate, ca un gen. Dintre aceste două aparențe, prima explică în mare parte cultul animalelor. Cea de-a doua ne va ajuta să înțelegem mai bine, credem noi, această faptă singulară care este totemismul.

Nu vom studia totemismul în această lucrare; și totuși, nu putem să nu spunem măcar câteva cuvinte, căci dacă totemismul nu ține de zoolatrie, el presupune cel puțin considerarea de către om, cu o deferență nu fără nici o asemănare cu religia, a unei specii animale, uneori vegetale, iar alteori a unui simplu obiect neînsuflețit. Să ne gândim la situația cea mai frecventă: este vorba de un animal, șobolanul sau cangurul, de exemplu, care servește drept „*to tem*”, adică patron al unui clan întreg.

Uimitor este că membrii clanului se declară una cu el: ei sunt șobolani, ei sunt canguri.⁵⁴

⁵⁴Ideea clanului care descinde din animalul-totem -idee asupra căreia insistă mult Van Gennep în interesanta lucrare *intitulată* 'Etat actuel du probleme totemique (Paris, 1920) -s-a putut foarte bine greșa pe reprezentarea semnalată de noi.

E drept, rămâne de știut în ce sens se consideră a fi astfel. A trage imediat concluzia existenței unei logici speciale, proprie „primitivului”, eliberată din lanțul principiului contradicției, ar însemna să fim puțin cam prea expeditivi. Verbul nostru a fi are semnificații greu de definit chiar și pentru noi, oricât de civilizați am fi; cum să reconstituim sensul pe care primitivul îl atribuie într-un astfel de context unui cuvânt analog, chiar dacă el ne furnizează câteva explicații? Explicațiile acestea n-ar fi precise decât dacă primitivul ar fi fost filosof, și atunci ar fi trebuit să cunoaștem toate subtilitățile limbajului lui pentru a le putea înțelege.

Să ne imaginăm judecata pe care, la rândul său, primitivul ar putea să și-o formuleze asupra-ne, asupra facultăților noastre de observație și de raționare, asupra bunului nostru simț, dacă ar fi știut că cel mai mare dintre moraliștii noștri a spus: „omul este o trestie gânditoare!”

Conversează primitivul cu totemul lui? Îl tratează ca pe un om?

Ne întoarcem întotdeauna în următorul punct: pentru a ști ce se întâmplă în spiritul unui primitiv, și chiar al unui civilizat, nu trebuie să considerăm atât ceea ce spune cât ceea ce face. Și acum, dacă primitivul nu se identifică cu totemul lui, înseamnă că-l consideră drept emblemă? Ar însemna să mergem deja prea departe, în sens opus: chiar dacă totemismul nu stă la baza organizării politice a non-civilizatului, așa cum scria Durkheim, ocupă totuși un loc prea mare în existența lor pentru a vedea în el o simplă modalitate de a desemna clanul.

Adevărul trebuie să se afle undeva între cele două soluții extreme. Fie deci, cu titlu de ipoteză, interpretarea spre care vom fi conduși de către principiile noastre. Că un clan este numit după cutare ori cutare animal, nu ne folosește la nimic ; însă că două clanuri aparținând aceluiași trib trebuie în mod necesar să fie două animale diferite, este deja mult mai instructiv. Să presupunem că am dorit să evidențiem faptul că ambele clanuri constituie două specii, în sensul biologic al cuvântului: dar cum ne vom descurca, întrucât limbajul nu era încă impregnat cu nuanțe filosofice și științifice? Trăsăturile individuale ale unui animal nu atrăgeau atenția căci, spunem noi, animalul era perceput cu greu. Pentru a exprima faptul că două clanuri alcătuiesc două specii diferite vom da atunci unui clan numele unui animal, iar celuilalt clan numele celuilalt animal. Fiecare dintre aceste nume, considerate separat, nu erau decât o denumire; împreună, echivalează cu o afirmație. Ei spun într-adevăr că cele două clanuri sunt astfel de sînge diferit.

Dar de ce spun acest lucru?

Dacă totemismul se regăsește, așa cum s-a spus, în diverse regiuni ale globului, în societăți ce n-au putut comunica între ele, înseamnă că trebuie să fi răspuns unei necesități comune acestor societăți, unei exigențe vitale. Întâmplător, știm că acele clanuri în care se împarte un trib sunt de obicei exogame; cu alte cuvinte, căsătoriile se încheie între membrii unor clanuri diferite, nu și între indivizi aparținând aceluiași clan. Multa vreme s-a crezut că aceasta a

fost o lege generală, că totemismul ar fi presupus întotdeauna exogamia. Să presupunem că așa a și fost la începuturi, dar că ulterior exogamia a fost abandonată în multe situații. Se observă ușor interesul naturii de a împiedica membrii unui trib să se căsătorească cu regularitate între ei, ca nu cumva uniunile în această societate închisă să sfârșească prin a fi contractate între rude apropiate: căci astfel rasa ar degenera repede. Un instinct acoperit de obișnuințe variate, îndată ce și-a pierdut utilitatea, va duce tribul înspre scindarea în clanuri în interiorul cărora căsătoria va fi interzisă. Instinctul acesta își va atinge scopurile, acționând astfel încât membrii clanului să ajungă să se simtă înrudiți și să se considere, din contra, extrem de străini față de membrii altor clanuri. Căci *modus operandi* al respectivului instinct, pe care-l putem observa de altfel și la noi, constă în diminuarea atracției sexuale între bărbații și femeile ce locuiesc împreună sau care se știu înrudiți între ei. Și atunci cum se vor încredința pe ei înșiși membrii a două clanuri diferite, cum vor exprima ei faptul că nu sunt de același sânge?

Se vor obișnui să spună că nu aparțin aceleiași specii. Deci când declarau că reprezintă două specii animale diferite, nu puneau accent pe respectivul animal, ci pe dualitatea lor. Cel puțin așa trebuie să se fi petrecut la începuturi⁵⁵.

De altfel, recunoaștem că ne mișcăm în zona ambiguă a probabilului, asta pentru a nu spune a

⁵⁵Asupra acestui subiect, vezi Westermarck, *History of human marriage*. Londra 1901, pagina 190 și următoarele.

posibilului. Am voit doar să încercăm să aplicăm unei probleme extrem de controversate o metodă ce ni s-a părut a fi îndeobște cea mai sigură. Pornind de la o necesitate biologică, în ființa vie căutăm necesitatea corespunzătoare. Dacă necesitatea nu creează un instinct real și activ, suscită totuși, prin intermediul a ceea ce am putea numi instinct virtual sau latent, o reprezentare imaginativă care va determina conduita în felul în care ar fi determinat-o instinctul. O astfel de reprezentare va sta la baza totemismului.

Să închidem, dar, această paranteză, deschisă pentru a spune câte ceva despre un obiect ce ar fi meritat, poate, mai mult. Să ne întoarcem însă acolo unde rămăseserăm, la spirite. Credem că, pentru a putea pătrunde la esența însăși a religiei și pentru a putea înțelege istoria omenirii, ar trebui să trecem cât de repede de la religia statică și exterioară la care ne-am referit până acum, la această religie dinamică, interioară, despre care vom trata în următorul capitol. Prima era sortită să îndepărteze pericolele pe care inteligența le-ar fi putut răspândi în calea omului; era de natură infraintelectuală. Să adăugăm că era naturală, întrucât specia umană marchează o anumită etapă în evoluția vitală: acolo s-a oprit, la un moment anume, mișcarea înspre înainte. Prin urmare, omul a fost considerat global, cu tot cu inteligență, precum și cu pericolele pe care inteligența le putea născoci, dar și împreună cu funcția fabulatorie ce trebuia să preîntâmpine posibilele obstacole. Magie și animism elementar au apărut în bloc, răspunzând exact nevoilor individului și ale societății, amândouă fiind limitate în ambiția lor, așa

cum a dispus natura. Ulterior, grație unui efort ce ar fi putut să nu se producă, omul s-a smuls din rotirea lui dezordonată pe loc; și s-a inserat din nou în curentul evolutiv, prelungindu-l. Aceasta a fost religia dinamică, unită, desigur, unei intelectualități superioare, dar distinctă de ea. Prima formă de religie era infra-intelectuală, și știm deja care îi sunt motivațiile. Cea de-a doua, din motive pe care le vom dezvolta ulterior, a fost supra-intelectuală. Punându-l în imediată opoziție, le vom înțelege mult mai bine. Esențiale sunt, în fond, doar aceste două forme pure, aceste două religii extreme. Formele intermediare, dezvoltate în interiorul civilizațiilor antice, nu vor putea decât să inducă în eroare filosoful religiilor, dacă acesta va crede, pe urmele lor, că trecerea de la o extremitate la alta s-a făcut printr-o desăvârșire treptată. Eroarea este însă firească și se explică prin aceea că religia statică și-a supraviețuit în parte sieși în chiar interiorul religiei dinamice. Dar formele intermediare au ocupat un atât de important loc în istoria cunoscută a omenirii, îneîț suntem nevoiți să zăbovim mai mult asupra lor. În ceea ce ne privește, nu vedem nimic absolut nou în interiorul formelor intermediare, nimic comparabil religiei dinamice, nimic în afara variațiunilor pe aceleași două teme, a animismului elementar și, respectiv, magiei; de altfel, credința în spirite a rămas întotdeauna esența religiei populare. Dar din facultatea fabulatorie, care a elaborat această religie populară, va decurge, printr-o dezvoltare ulterioară, o întreagă mitologie în jurul căreia s-a creat o literatură, o artă, instituții, pe scurt, întreg esențialul civilizației antice. Să vorbim deci

despre mitologie fără a pierde niciodată din vedere ceea ce a constituit inițial punctul de pornire, ceea ce întrezărim încă, în transparență, prin întreg ansamblul de mituri.

Poate că tranziția de la spirite la zei este insensibilă, dar diferența este totuși uimitoare. Zeul este o persoană. El are un caracter, își are propriile lui calități și defecte. Poartă un nume, întreține relații diferite cu ceilalți zei. Exerciță funcții importante și, mai ales, este singurul îndreptățit să exercite acele funcții.

Din contra, există mii de spirite diferite, răspândite pe întreaga suprafață a unui spațiu geografic, care îndeplinesc o aceeași muncă; și sunt numite cu un același nume iar numele acesta putea fi, în anumite situații, defectiv de singular: manii și penații, pentru a nu aminti decât un singur exemplu, sunt cuvinte latine de neaflat la singular. Dacă reprezentarea religioasă cu adevărat originară este aceea a unei „prezențe eficiente”, mai curând a unui act decât a unei ființe sau a unui lucru, atunci credința în spirite se situează foarte aproape de origini. Zeii nu vor apare decât mai târziu, când substanțialitatea pură și simplă a spiritelor se va înălța, la câteva dintre ele, până la pragul personalității. Acești zei se vor suprapune spiritelor, dar nu le vor înlocui. Cultul spiritelor se menține, așa cum spuneam, ca esență a religiei populare. Cei câțiva luminați ai unei nații vor prefera mai curând zeii, deci putem spune că drumul înspre politeism este un progres către civilizație.

Inutil să încercăm să aflăm ritmul sau legea mersului către politeism. Căci este capriciul însuși.

Din mulțimea spiritelor vedem ivindu-se o divinitate locală, modestă la început, care va crește odată cu cetatea, și în cele din urmă va fi adoptată de întreaga națiune. Dar la fel de posibile sunt și alte tipuri de evoluție. De altfel, rareori evoluția ajunge în cele din urmă la o stare definitivă. Oricât de elevat ar fi zeul, divinitatea lui nu implică în nici un fel imuabilitatea. Ba chiar, din contra, cel mai mult s-au schimbat tocmai zeii principali ai religiilor antice, îmbogățindu-se cu atribute noi prin înglobarea diferitor alți zei, sporindu-și substanța. Astfel, la egipteni, zeul solar Râ, inițial obiectul adorației supreme, atrage spre sine alte divinități și le asimilează ori se spijină pe ele, amestecându-și substanța cu cea a importantului zeu al Tebei, Amon, formându-se Amon-Ra.

La fel, Marduk, zeul Babilonului, își însușește atributele lui Bel, marele zeu al Nippurului. Iar puternica zeiță Iștar topește în sine mai mulți zei asirieni. Dar nici o evoluție nu este mai bogată decât cea a lui Zeus, zeul stăpânitor al grecilor. După ce începuse prin a fi adorat pe piscurile munților, drept cel care ține ploaia și norii și fulgerele, el adaugă funcției inițiale, meteorologice, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, atribuții sociale, care vor căpăta o complexitate crescândă. Și Zeus sfârșește prin a fi cel care domnește deasupra tuturor grupurilor umane, de la familie până la stat. Era necesar ca numelui său să-i fie adăugate cele mai variate epitete, mar-cându-se astfel toate direcțiile în care-și desfășură activitatea: era numit Xenios, când veghea la respectarea datoriilor ospitalității, Horkios -când asista jurămintele, Hikesios -când îi proteja pe cei

care-1 implorau, Genothlios -când era invocat într-o bună săvârșire a unei căsătorii etc. în general, evoluția este lentă și naturală; dar ea poate fi și rapidă și se poate realiza artificial chiar în fața adoratorilor zeului.

Divinitățile Olimpului datează din vremurile poemelor homerice, care nu le-au creat ca atare, ci le-au dat forma și atribuțiile pe care le cunoaștem, le-au coordonat, orânduindu-le în junii lui Zeus, și procedând de astă dată mai curând prin simplificare decât prin complicare. Ele au fost acceptate de către greci, care cunoșteau totuși circumstanțele și data aproximativă a zămislirii lor. Dar nu era deloc necesar geniul poetilor, căci un simplu decret al prințului putea face și desface zei.

Fără a intra în amănunte în ceea ce privește aceste intervenții, să amintim doar pe cea mai radicală dintre ele, cea a faraonului ce și-a luat numele de Akenaton: el a suprimat toți zeii Egiptului în favoarea unuia dintre ei, reușind să impună și să mențină până la moartea sa genul acesta de monoteism. De altfel, este cunoscut că faraonii erau ei înșiși asociați divinității. Din cele mai vechi timpuri ei s-au numit „fiii lui Râ”. Și tradiția egipteană ce consideră suveranul drept zeu se va continua și sub Ptolemei. Sfera ei de acțiune nu era doar Egiptul. O aflăm și în Siria, sub Seleucizi, în China și în Japonia, acolo unde, în timpul vieții, împăratul se bucură de onoruri divine iar după moarte este zeificat, și la Roma chiar, unde Senatul divinizează pe Iulius Cezar, pentru ca, în cele din urmă, Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, în fine, toți împărații, să fie trecuți în rândurile zeilor.

Nu în toate părțile lumii adorarea suveranului este practică cu o egală seriozitate.

De exemplu, este o mare diferență între divinitatea unui împărat roman și cea a unui faraon. Cea din urmă este îndeaproape înrudită cu divinitatea conducătorului societăților primitive: este, poate, legată de ideea unui fluid special sau a unei puteri magice obținute de suveran; cea dintâi însă, a fost conferită lui Cezar ca materializare a unei simple lingușeli și a fost folosită mai apoi de Augustus drept *instrumentum regni*.

Cu toate acestea, semi-scepticismul amestecat cu adorarea împăraților, a rămas, la Roma, apanajul spiritelor cultivate; acesta nu s-a extins și asupra poporului, și nici într-un caz nu a atins locuitorii provinciilor. Fapt este că zeii antichității se puteau naște, muri, transforma după bunul plac al oamenilor și în funcție de diverse circumstanțe, credința păgânismului făcând dovada unei nelimitate complezențe.

Tocmai întrucât capriciul oamenilor și hazardul circumstanțelor au avut un loc atât de important în geneza lor, zeii nu se pretează unor clasificări riguroase. Cel mult, putem desluși câteva mari direcții ale fanteziei mitologice; dar trebuie să menționăm că nici una dintre aceste orientări nu a fost urmată cu regularitate. Cum omul își făcea zeii de cele mai multe ori pentru a-i folosi, este firesc ca acestora să le fie atribuite funcții, ideea de funcție fiind, de altfel, predominantă în cele mai multedintre cazuri.

Așa s-a întâmplat la Roma. Putem spune chiar că specializarea zeilor este caracteristica religiei romane.

Pentru însămînțat, exista Saturn, la înflorirea pomilor fructiferi se rugau zeiței Flora, Pomona veghea asupra coacerii roadelor, Ianus păzea poarta, iar Vesta - căminul.

Decât să atribuie aceluiași zeu funcții multiple, înrudite între ele, religia romană a preferat să-și clădească zei deosebiți, deși li se dădea același nume, căruia i se adăugau calificative diferite.

Astfel, aflăm o Venus Victrix, o Venus Felix, o Venus Genetrix. Jupiter însuși era Fulgur, Feretrius, Sator, Victor, Optimus maximus; și erau divinități independente până într-un anume punct. Ele jalonau calea între acel Jupiter care trimite ploaia sau vremea frumoasă, și celălalt Jupiter, care apăra Statul în timp de pace și-n vreme de război. Aceeași tendință se regăsește, în grade diferite, peste tot în lume. De când omul cultivă pământul, există și zei care se interesează de recoltă, care răspândesc căldura, care asigură succesiunea regulată a anotimpurilor. Funcțiile agricole trebuie să fi caracterizat cîțiva dintre cei mai vechi zei, măcar că vor fi fost pierdute din vedere în cazul în care evoluția zeului va fi făcut din el o personalitate complexă, având în spate o lungă istorie.

Astfel, Osiris, cea mai complexă figură a panteonului egiptean, se pare c-ar fi fost la începuturi zeul vegetației. Tot aceasta a fost și funcția cuvenită de drept zeului Adonis al grecilor, în vremurile lui inițiale. O aceeași funcție avea și Nisaba, în Babilon, ea domnind asupra cerealelor înainte de a deveni mai apoi zeița științei.

Printre divinitățile de prim rang ale Indiei figurau

Indra și Agni. Lui Indra, omul datora ploaia și furtunile care ajută pământului, iar lui Agni -focul și apărarea vetrei familiei; și aici, diversitatea funcțiilor este însoțită de o diferențiere a caracterului, Indra distingându-se prin forță, Agni -prin înțelepciune. Funcția cea mai înaltă o deținea Varu-na, cel care stăpânea ordinea universală.

Regăsim și în religia Shinto, în Japonia, figura zeiței Pământului, a recoltelor, a zeilor ce veghează asupra munților, arborilor etc.

Dar nici o divinitate de felul acesta nu are o personalitate mai pronunțată și mai complexă decât Demetra a grecilor, și ea zeiță a pământului și a recoltelor, dar și zeiță a morților, căroră le asigură un spațiu de locuit; tot ea este cea care veghează, sub numele de Thesmophoros, asupra vieții familiei și asupra vieții sociale. Aceasta este cea mai marcantă dintre tendințele fanteziei creatoare de zei.

Dar, atribuindu-le funcții, ea le atribuie totodată și o suveranitate ce capătă în chip firesc forma teritorială. Zeii sunt obligați să-și împartă universul. După poezii vedice, diversele zone de influență ale zeilor sunt cerul, pământul și atmosfera intermediară. În cosmologia babiloniană, cerul este regatul lui Anu, iar pământul -cel al lui Bel; Ea locuiește în străfundul mărilor.

Grecii împart lumea între Zeus, zeu al cerului, Poseidon, zeu al mărilor, și Hades, căruia îi aparține regatul infernului. Or, acestea sunt domenii delimitate de natura însăși. Dar la fel de bine delimitate sunt și astrele; ele sunt individualizate prin forma lor, precum și prin mișcările lor, ce par a depinde doar de

ele însele; una dintre ele împarte viața jos, pe pământ. Ceea ce nu înseamnă că și celelalte, deși nu au aceeași putere, n-ar avea o aceeași natură. Deci și ele au toate cele necesare pentru a fi considerate zei. În Asiria, credința în divinitatea astrelor a îmbrăcat cea mai sistematică formă a sa.

Dar adorarea soarelui, precum și a cerului, se regăsește aproape peste tot: în religia Shinto a Japoniei, acolo unde zeița Soarelui s-a erijat în stăpână alături, dar mai jos decât ea, de un zeu al lunii și un zeu al stelelor; în religia egipteană primitivă, pentru care luna și cerul trec drept zei, alături de soarele care-i domină; în religia vedică, unde Mitra (identic iranianului Mithra, o divinitate solară) prezintă attribute ce convin unui zeu al soarelui ori al luminii; în vechea religie chineză, unde soarele este un zeu personal; în fine, la grecii înșiși, pentru care cel mai vechi zeu este Helios. În general, la popoarele indo-germanice, cerul a fost obiectul unui cult aparte.

Sub numele de Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu, este zeu comun indienilor vedici, grecilor, romanilor și teutonilor, deși numai la greci și la romani a fost considerat stăpân al zeilor, așa cum divinitatea celestă a mongolilor domnește asupra zeilor Chinei. În special aici se poate observa tendința celor mai vechi dintre zei, primitiv însărcinați cu îndatoriri în întregime materiale, de a se îmbogăți cu attribute morale pe măsură ce înaintează în vârstă. În Babilonul de Sud, soarele care vede totul a devenit păzitor al dreptului și al justiției, primind numele de „judecător”.

Mitra al indienilor este campion al adevărului și al dreptății; de la el își primește cauza cea dreaptă, victoria. Și Osiris egipteanul, cel care s-a confundat cu zeul solar, după ce inițial a fost zeu al vegetației, a sfârșit prin a deveni marele judecător drept și milos care domnește asupra întinsului ținut al morților.

Toți zeii aceștia sunt alăturați lucrurilor. Dar mai există zei -adesea aceeași, dar considerați dintr-un alt punct de vedere-, care se definesc prin relațiile lor cu persoane ori grupuri sociale. Putem considera drept zeu geniul sau demonul propriu unui individ? Genius roman era numen, nu deus, nu avea nici nume, nici trup; aproape se confunda cu acea „prezență eficientă”, care am descoperit-o a fi drept ceea ce este primitiv și esențial într-o divinitate. *Lar familiaris*, cel care veghea asupra familiei, nu avea nici el personalitate. Dar cu cât grupul este mai important, cu atât are mai mult dreptul la un zeu veritabil.

De exemplu, în Egipt, fiecare dintre așezările primitive își avea câte un protector divin. Zeii se deosebeau unii de alții tocmai prin relațiile lor cu cutare ori cutare comunitate: spunând „Cel din Edfu”, „Cel din Nekkeb”, erau deja numiți și suficient de deosebiți. Dar cel mai adesea este vorba despre divinități care preexistau grupului și pe care grupul respectiv le-a adoptat mai apoi. Astfel s-a întâmplat chiar și în Egipt cu Amon-Ra, zeul Tebei; la fel în Babilon, unde orașul Ur avea drept zeiță Luna, iar orașul Uruk -planeta Venus.

Și în Grecia, unde Demetra se simțea acasă în Eleusis, Atena -pe Acropole, iar Artemis -în Arcadia. Și nu de puține ori interesele protectorilor și ale

protejaților erau legate, zeii cetății beneficiind și ei de dezvoltarea acesteia.

Războiul devenea o luptă între divinități rivale. Ele se puteau reconcilia, iar zeii poporului subjugat intrau atunci în panteonul învingătorului. Dar adevărul este că imperiul sau cetatea, pe o parte, și zeii tutelari, pe cealaltă parte, formau o simbioză ambiguă, al cărui caracter trebuie să fi variat indefinit. Oricum, doar pentru comoditatea noastră definim și clasificăm astfel zeii din basme. Nici nașterea, nici transformarea lor n-a stat sub semnul vreunei legi: omenirea a dat mână liberă instinctului de fabulație. Sigur că, lăsat în voia lui, instinctul nu ajunge prea departe; dar progresează vag când suntem obișnuiți să-l exercităm. În această privință, există o mare diferență între mitologiile diverselor popoare.

Un exemplu al acestei opoziții ni-l oferă antichitatea clasică: mitologia romană este săracă, cea a Greciei -supraabundentă.

Zeii vechii Rome coincid cu funcția cu care sunt investiți, fiind astfel oarecum imobilizați. Abia dacă au un trup, vreau să spun o figură imaginabilă. De fapt, abia dacă sunt zei. Din contra, fiecare zeu al Greciei are fizionomia, caracterul și istoria sa. El vine, pleacă, acționează și în afara exercițiului funcției lui. Se povestesc multe despre aventurile zeilor, sunt descrise intervențiile lor în problemele oamenilor. Zeii Greciei se pretează la toate fanteziile artistului și poetului. Cu siguranță că ar fi fost personaje de roman dacă n-ar fi fost înzestrați cu o putere superioară celei omenești, și cu privilegiul de a rupe, în anumite cazuri,

regularitatea legilor naturii. Pe scurt, în primul caz funcția fabulatorie a spiritului s-a oprit; în al doilea caz, ea și-a urmat cursul. Dar rămâne întotdeauna o aceeași funcție. La nevoie, și va relua munca întreruptă. Acesta a fost efectul pătrunderii literaturii și, în general, a ideilor de sorginte grcească în Roma. Este știut că romanii și-au identificat o parte din zeii lor cu cei ai Eladei, conferindu-le astfel o personalitate mai pronunțată și purtându-i dinspre repaos către mișcare.

Spuneam că, făcând din această funcție fabulatorie o varietate a imaginarului, ar însemna s-o definim greșit. Căci cuvântul imaginar are mai curând un sens negativ. Se numesc imaginative reprezentările concrete ce nu sunt nici percepții, nici amintiri. Cum reprezentările acestea nu schițează nici un obiect prezent, nici un lucru al trecutului, ele sunt laolaltă considerate în același mod de către simțul comun și desemnate

În limbajul curent printr-un singur cuvânt. Dar acesta nu este un motiv pentru care psihologul să le grupeze în aceeași categorie sau să le atribuie o aceeași funcție. Să lăsăm deci la o parte imaginația, care nu este decât un cuvânt, și să urmărim una dintre facultățile bine definite ale spiritului, cea de a crea personaje a căror istorie ne-o povestim noi, nouă înșine. La romancieri și dramaturgi, funcția aceasta capătă o intensitate aparte a vieții. Și printre ei mai aflăm unii cu adevărat obsedați de eroii lor, mai curând aceștia fiind cei conduși de eroii născociți de ei, nu invers. Ba chiar se tem să scape de aceste personaje în clipa în care și-au terminat piesa sau

romanul. Și nu sunt, în mod necesar, doar dintre accia a căror operă are cea mai înaltă valoare; dar, mai curând decât alții, ei ne permit să înțelegem limpede existența, măcar la câțiva dintre noi, a unei facultăți speciale de halucinație voluntară. De fapt, o aflăm, în grade diferite, la toți oamenii; este cu precădere vie la vârsta copilăriei. Unii copii întrețin o legătură permanentă cu un personaj imaginar al cărui nume vi-l vor spune, povestindu-vă totodată și impresiile acelui personaj asupra fiecăruia dintre incidentele zilei. Dar o aceeași facultate este în joc și la indivizi care, fără a crea ei înșiși ființe fictive, sunt atrași și interesați de ficțiuni, ca și cum ar avea în fața realității. Căci ce poate fi mai uimitor decât să vezi spectatorii plângând la teatru? Ni se va răspunde că piesa este jucată de către actori, că pe scenă evoluează oameni în carne și oase. Fie, dar se întâmplă uneori să fim aproape tot atât de „tulburați” și de romanul pe care-l citim și să simpatizăm tot atât de mult cu personajele a căror istorie ne este doar povestită. Cum de n-au fost frapați psihologii de misterul acestei facultăți? Se va spune că toate facultățile noastre sunt misterioase, în sensul că mecanismul interior al fiecăreia dintre ele ne este necunoscut.

Neândoielnic, dar dacă nu se pune aici problema unei reconstituiri mecanice, ne considerăm îndreptățiți să cerem o explicație psihologică. Iar în psihologie, explicația este ceea ce este și în biologie: am dat seamă de existența unei funcții atunci când am arătat cum și de ce este necesară vieții. Or, nu este absolut necesar să existe nici romancieri, nici

dramaturgi: facultatea de fabulare nu răspunde, în general, unei exigențe vitale.

Dar să presupunem că într-un punct particular, folosită asupra unui obiect anume, funcția aceasta ar fi indispensabilă existenței indivizilor, precum și celei a societăților. Fără nici o dificultate, vom putea concepe că, destinată fiind acestei munci, pentru care este cu adevărat necesară, funcția de fabulare va fi utilizată și ulterior, de vreme ce tot a rămas prezentă, pentru facerea și desfacerea unor simple jocuri. Procedând astfel, trecem cu ușurință de la romanul de astăzi la poveștile mai vechi sau mai puțin vechi, la legende, la folclor, și, de la folclor, la mitologie, care nu reprezintă deloc același lucru, dar care s-a constituit în același mod. La rândul ei, mitologia nu face decât să dezvolte în istorie personalitatea zeilor, iar această ultimă creație nu este, nici ca, decât extensiunea alteia, mai simple, cea a „puterilor pe jumătate personale” sau a „prezențelor eficiente” care se află, după părerea noastră, la originea religiei. Atingem, în acest loc, ceea ce am arătat a fi o exigență fundamentală a vieții: exigența aceasta a dus la apariția în lume a facultății de fabulare. În acest fel, funcția fabulatorie se poate deduce din condițiile de existență ale speciei umane. Fără a reveni asupra celor îndelung expuse de noi, vom aminti doar că în domeniul vital, ceea ce analizei îi apare drept o complicație infinită, se dă intuiției ca act simplu. Actul putea să nu se realizeze ca atare; dacă însă se îndeplinește, înseamnă că a traversat dintr-o dată toate obstacolele.

Obstacolele acestea, apărute unul din celălalt,

constituie o nedefinită multiplicitate; analizei noastre i se prezintă tocmai succesiva eliminare a tuturor acestor obstacole. A voi să explici fiecare dintre aceste eliminări prin precedentă înseamnă a pomi pe o cale greșită; căci toate se explică printr-o unică operație, care este actul însuși, în simplitatea lui. Astfel, mișcarea nedivizată a săgeții triumfa dintr-o dată, și o singură dată, asupra miilor și miilor de obstacole pe care percepția noastră, ajutată de raționamentele lui Zenon, crede că le află în imobilitatea punctelor succesive ale liniei pareurse. La fel, actul nedivizat al vederii, doar prin simplul fapt că reușește, înlătură dintr-o dată mii și mii de obstacole. Obstacolele dărmate sunt cele care apar dinaintea percepției și a științei noastre, localizate în multiplicitatea celulelor constitutive ale ochiului, în complexitatea aparatului vizual, în fine, în mecanismele elementare ale operației. În același fel, presupuneți, de exemplu, specia umană, adică saltul brusc prin care viața ce evolua a atins pragul omului individual și social : prin una și aceeași mișcare, vă veți dărui inteligența lucrătoare și, în consecință, un efort care va persevera, în virtutea elanului său, dincolo de simpla lucrare pentru care fusese inițial făcut, creând astfel un pericol. Specia umană există pentru că același act prin care este pus în lume omul, cu inteligența lui lucrătoare, cu efortul continuu al inteligenței, cu pericolul creat prin continuitatea efortului acesteia, suscită și funcția fabulatorie. Aceasta nu a fost deci voită de natură; și totuși, ea se explică în mod natural. Dacă o vom alătura tuturor celorlalte funcții psihologice, vom vedea că ansamblul exprimă, sub forma

multiplicității, actul invizibil prin care viața a sărit de la treapta la care se oprișe, până la om.

Dar să urmărim mai îndeaproape de ce această facultate fabulatorie își impune invențiile cu o foiță excepțională atunci când se exercită în sfera religiosului. Fără îndoială, acolo se simte cel mai acasă: căci este făcută pentru a crea zei și spirite. Dar cum ea își continuă și aiurea munca de tabulare, e cazul să ne întrebăm de ce anume ea nu mai obține aceeași încredere deși operează în același mod. Și vom afla două motive ale acestei situații.

Primul, ne spune că în materie de religie adeziunea fiecăruia se întărește prin adeziunea tuturor. Deja, la teatru, docilitatea spectatorului la sugestiile dramaturgului este în chip special sporită de atenția și interesul de care dă dovadă societatea prezentă. Dar este vorba despre o societate exact de dimensiunile sălii, care durează exact atât cât și piesa: ce se va întâmpla însă când credința individuală este susținută, confirmată de un întreg popor, și când ea își ia punctul de sprijin din trecut, ca și din prezent? Ce se va întâmpla dacă zeul este cântat de poeți, așezat în templu, figurat de arte? Câtă vreme știința experimentală nu s-a constituit încă bine, n-a existat o garanție mai sigură a adevărului decât consimțământul universal. Cel mai adesea, adevărul va fi acest consimțământ însuși. În treacăt fie spus, aici stă una din rațiunile de a fi ale intoleranței. Cel care nu acceptă credința comună, o împiedică, câtă vreme o neagă, să fie cu desăvârșire adevărată. Adevărul nu-și va recupera integritatea decât dacă oponentul se retrage sau dispare.

Nu dorim să spunem că credința religioasă n-ar fi putut fi, chiar și în spațiile politeismului, o credință individuală. Fiecare roman avea un genius legat de persoana lui; dar nu credea cu atâta tărie în geniul lui decât pentru că fiecare dintre ceilalți romani aveau și ei geniul lor și pentru că credința sa, personală din acest punct de vedere, îi era garantată printr-o credință universală. Nu dorim nici să spunem că religia ar fi avut dintotdeauna o esență socială mai curând decât o esență individuală; am observat că funcția fabulatorie, înăscută individului, a avut drept prim obiect comoditatea cetății; dar știm că ea este egal destinată și susținerii individului însuși, și că, de altfel, acesta este și interesul societății. De fapt, individ și societate se implică reciproc: indivizii constituie, prin ansamblul lor, societatea; societatea determină o întreagă parte a aspectului indivizilor, prin prefigurarea ei în fiecare. Individ și societate se condiționează deci circular. Cercul, voit de către natură, a fost rupt de om în ziua în care a reușit să-și regăsească locul în fluxul elanului creator, propulsînd înaintea natura umană, în loc să o lase să se învârtă pe loc. Din clipa aceea datează o religie esențial individuală, devenită prin aceasta, e drept, și mai profund socială.

Dar vom reveni asupra acestui punct.

Să spunem numai că garanția adusă de societate credinței individuale, în materie de religie, va fi deja suficientă pentru a așeza pe un loc de prim rang invențiile funcției fabulatorii.

Dar va trebui să ținem seama și de altceva. Am văzut anticii asistând impasibili la geneza unui zeu

oarecare. Din acea clipă, vor crede în el, ca în toți ceilalți. Va fi inadmisibil, mai ales dacă ne gândim că pentru ei existența zeilor era de aceeași natură cu existența obiectelor pe care le vedeau, le pipăiau. Era o existență reală, dar avea o realitate care nu ar fi fost astfel dacă nu ar fi depins de voința omenească.

Zeii civilizațiilor păgâne se deosebesc de entitățile mai vechi, elfi, gnomi, spirite, de care credința populară nu se va despărți niciodată. Acestea din urmă erau create aproape imediat de facultatea de fabulare, naturală omului; și erau adoptate așa cum au fost produse, adică în mod natural. Ele trasau conturul exact al necesităților din care se iviseră. Dar mitologia, care este o extindere a muncii primitive, depășește sub toate aspectele această necesitate; iar intervalul survenit între necesitate și mitologie este umplut de o materie în alegerea căreia capriciul omului are un cuvânt greu, iar adeziunea la capriciu este ușor de sesizat. O aceeași facultate intervine întotdeauna, și ea este cea care obține, pentru ansamblul invențiilor sale, o aceeași încredere. Dar fiecare invenție, separat considerată, este acceptată cu prejudecata că s-ar fi putut pune și alta în locul ei. Panteonul există independent de om, dar depinde de el dacă zeul capătă ori nu loc alături de ceilalți, omul fiind cel care îi conferă astfel existență. Ne mirăm astăzi de această stare sufletească. Dar o experimentăm totuși în noi, odată cu anumite vise în care putem introduce, la un moment dat, incidentul pe care îl dorim; iar el se realizează prin noi, într-un ansamblu care s-a instalat prin el însuși, fără noi. La fel, am putea spune că fiecare zeu determinat este

contingent, în timp ce totalitatea zeilor, sau mai curând zeul în genere, este necesară.

Aprofundând această problemă și ducând logica mai departe decât ar fi fost în stare străbunii noștri, vom afla că n-a existat niciodată pluralism definitiv decât în credința în spirite, și că politeismul propriu-zis, cu mitologia lui, implică un monoteism latent, în care divinitățile multiple nu existau decât în plan secund, ca reprezentative ale divinului.

Dar anticii ar fi considerat drept accesorii toate aceste considerații. N-ar fi fost importante decât dacă religia ar fi ținut de planul cunoașterii sau al contemplației. Atunci, o poveste mitologică ar fi putut fi analizată drept o poveste istorică, apărând, atât într-un caz, cât și în celălalt, problema autenticității. Adevărul este că nu există comparație posibilă între ele deoarece nu aparțin aceluiași nivel.

Istoria este cunoaștere, religia este mai ales acțiune: ea nu interesează cunoașterea, așa cum am repetat de nenumărate ori, decât în măsura în care o reprezentare intelectuală este necesară pentru a preântâmpina pericolul unei anumite intelectualizări. A considera separat această reprezentare, a o critica în calitate de reprezentare, ar însemna să uităm că, împreună cu acțiunea concomitentă, ea alcătuiește un amalgam. O astfel de eroare săvârșim când ne întrebăm cum de au putut să accepte spiritele cu adevărat luminate teama de copilării și chiar de absurdități care alcătuiau, toate, religia lor. Gesturile înotătorului i-ar pare tot atât de ridicole și inepte celui care ar uita că există apă, că apa aceasta susține înotătorul, iar mișcările omului, rezistența lichidului,

curentul fluviului trebuie considerate laolaltă, ca un întreg neîmpărțit.

Religia întărește și disciplinează. Sunt necesare, pentru aceasta, exerciții continuu repetate, asemenea celor al căror automatism sfârșește prin a fixa în corpul soldatului certitudinea morală de care va avea nevoie în ziua pericolului; ceea ce înseamnă că nu există religie fără rituri și ceremonii. Reprezentarea religioasă servește mai ales drept ocazie pentru aceste acte religioase. Ele emană, desigur, credința, dar și reacționează imediat asupra ei, consolidând-o. Dacă zeii există, trebuie să existe și un cult închiat lor; iar din momentul în care există cult, înseamnă că există zei. Această solidaritate între zeu și omagiile aduse lui face din adevărul religios un lucru aparte, fără nici o măsură comună cu adevărul speculativ, și care depinde, până la un anumit punct, de om.

Riturile și ceremoniile vizează în mod precis tocmai întărirea solidarității acesteia. Am putea spune multe despre actele religioase. Ne vom mulțumi însă să spunem câteva cuvinte despre două dintre cele mai importante: sacrificiul și rugăciunea.

În religia numită de noi dinamică, rugăciunea este indiferentă față de expresia ei verbală: căci în joc este o elevație a sufletului, care se poate dispensa de cuvânt. Pe de altă parte, la cel mai de jos nivel al ei, nici ea nu era tocmai fără de legătură cu incantația magică; ea viza atunci, chiar dacă nu să forțeze voința zeilor și mai ales a spiritelor, măcar să le capteze favoa-reă. La jumătatea drumului între aceste două extremități se situează, de obicei, rugăciunea, așa cum a fost ca înțeleasă în politeism. Sigur că

antichitatea a cunoscut minunate forme de rugăciune, care traduceau aspirația sufletului într-o bunătate. Dar ele au fost excepții și, oarecum, anticipări ale unei credințe religioase mai curate. Este proprie politeismului impunerea unei formule stereotipe ca rugăciune, cu gândul ascuns că nu doar semnificația frazei, a cuvintelor, cu ansamblul gesturilor concomitente, îi conferă eficiență. Se poate spune chiar că evoluând, politeismul devine tot mai exigent față de această cerință: intervenția unui preot este din ce în ce mai necesară pentru a asigura înălțarea credinciosului. Cum să nu ne dăm seama că acest obicei de a prelungi ideea de zeu, o dată evocat, în cuvinte prescrise și în atitudini predeterminate, conferă imaginii zeului o obiectivitate superioară?

Am demonstrat în alt loc că realitatea unei percepții, ceea ce o deosebește de amintire ori de imaginație este, înainte de toate, ansamblul mișcărilor năseânde imprimare de ea corpului, și care o completează printr-o acțiune începută în mod automat. Mișcări de același gen se vor putea contura și pentru alt scop: actualitatea lor se va revărsa înapoi, înspre reprezentarea care le-a ocazionat, și o va converti practic în lucru.

Cât despre sacrificiu, neândoielnic că inițial a fost ofrandă sortită să cumpere favoarea zeului ori să-i întoarcă mânia de la om. Sacrificiul trebuie să fie cu atât mai bine primit cu cât a costat mai mult, cu cât victima are o valoare mai mare. Astfel se explică, probabil, măcar în parte, obiceiul de a sacrifica victime omenesti, obicei pe care-l întâlnim la majoritatea religiilor antice, poate chiar la toate, dacă

vom ști să urcăm îndeajuns de aproape de începuturi. Nu există nici o eroare, nici o oroare spre care să nu ne poată conduce logica atunci când este aplicată materiilor irelevante în direcția inteligenței pure. Dar în sacrificiu există și altceva, altfel nu ne-am putea explica de ce ofranda trebuia în mod necesar să fie animală sau vegetală, aproape întotdeauna animală. Inițial, s-a stabilit că sacrificiul își are originea în masa pe care zeul și adoratorii lui erau obligați să o servească laolaltă. Apoi, mai ales singelui i s-a acordat o putere aparte. Principiu al vieții, el aducea fiecărui zeu puterea ce-l întărea să slujească mai bine oamenilor și, poate, îi și consolida existența (dar posibilitatea din urmă nu putea fi decât un gând ascuns). Asemenea rugăciunii, era și el o legătură între om și divinitate.

Astfel, politeismul cu mitologia lui a avut drept dublu efect o din ce în ce mai înaltă elevație a puterilor invizibile ce înconjoară omul, și stabilirea unei relații din ce în ce mai apropiate între om și puterile înaltului. Coextensiv civilizațiilor antice, politeismul s-a dezvoltat, preluând cu sine tot ceea ce se producea în interiorul lor, inspirând arta și literatura dar primind de la ele mai multe decât le-a oferit el.

Aceasta înseamnă că în antichitate sentimentul religios s-a alcătuit din numeroase elemente, diferite de la un popor la altul, dar toate adăugate în jurul unui nucleu primitiv. Acest nucleu central l-am vizat noi, întrucât am dorit să desprindem din religiile antice tocmai ce conțineau ele specific religios.

Unele dintre aceste religii, a Indiei sau a Persiei, de

exemplu, s-au dublat de o filosofie. Dar religia și filosofia rămân întotdeauna distincte. Adeseori, filosofia nu apare decât pentru a satisface câteva spirite mai cultivate; dar în popor, religia subzistă, și anume în felul în care am descris-o noi.

Chiar acolo unde amestecul are loc, elementele își conservă individualitatea: religia va căpăta veleități speculative, filosofia nu va fi indiferentă față de posibilitatea acțiunii; dar asta nu înseamnă că prima nu va rămâne esențial acțiune, iar cea de-a doua, mai presus de orice, gândire.

La antici, când religia s-a transformat cu adevărat în filosofie, ea a îndrumat mai curând înspre ne-săvârșirea acțiunii, renunțând la cele ce-i erau proprii din ziua în care a fost pusă în lume. Dar mai era ea, astfel schimbată, cu adevărat religie?

Putem atribui cuvintelor orice sens dorim, cu condiția să începem prin a-1 defini. Dar ne-am înșela dacă am proceda astfel atunci când ne aflăm întâmplător dinaintea unui cuvânt care desemnează o decupare naturală a lucrurilor; în situația aceasta va trebui cel mult să excludem din extensiunea termenului cutare ori cutare obiect, accidental cuprins în el. La fel se întâmplă și cu religia. Am arătat că de obicei acest nume este dat unor reprezentări orientate înspre acțiune și suscitatie prin natură, în sensul unui interes determinat. În mod excepțional, și pentru motive ușor de înțeles, am putut extinde aplicarea cuvântului și la reprezentări care au un alt obiect; dar religia va trebui definită în conformitate cu ceea ce noi am numit intenția naturii.

Am explicat nu în puține locuri ce înseamnă în

acest context intenție. Și în prezentul capitol am insistat asupra funcției pe care natura a atribuit-o religiei. Magia, cultul spiritelor sau al animalelor, adorarea zeilor, mitologia, superstițiile de toate soiurile, ne vor părea extrem de complexe dacă le vom considera separat. Dar ansamblul lor este foarte simplu.

Omul este singurul animal a cărui acțiune poate fi nesigură, care ezită și tatonează, care constntiește proiecte sperând în reușită sau temându-se de eșec. Este singurul care știe că trebuie să moară.

Restul naturii își urmează cursul într-o desăvârșită liniște. Plantele și animalele, oricât de supuse ar fi hazardului, nu odihnesc mai puțin în clipa trecătoare decât ne vom odihni noi în eternitate. Împrumutăm și noi câte ceva din această încredere inalterabilă după o plimbare în natură, după care ne simțim mai domoliți. Dar nu sunt suficiente cele spuse. Căci dintre toate ființele ce viețuiesc în societate omul este singurul care s-a putut abate de la norma socială, cedând preocupărilor egoiste chiar în clipele în care este în joc binele comun; de altfel, în toate societățile, interesul individual este inevitabil coordonat sau subordonat interesului general. Această dublă imperfecțiune este ispășirea pentru darul inteligenței. Omul nu-și poate exercita facultatea de a gândi fără a-și reprezenta un viitor nesigur, care-i trezește deodată și teamă și speranță. Nu poate reflecta la cele cerute de către natură în măsura în care natura a făcut din el o ființă sociabilă, tară să-și spună în ascuns că, de multe ori, ar fi avantajos pentru el să-i negligeze pe ceilalți, să se îngrijească doar de sine. în ambele situații se va

petrece ruperea ordinii nonnale, naturale.

Și totuși, natura este cea care a voit inteligența, care a pus-o la capătul uneia dintre cele două mari linii ale evoluției animale, punând totodată, la capătul celeilalte linii, instinctul cel mai desăvârșit. Este imposibil ca natura să nu-și fi luat o serie de precauții pentru ca ordinea, abia deranjată de inteligență, să tindă automat spre reintrarea în matca ei firească. Dat fiind acest lucru, funcția fabulatorie, care aparține inteligenței fără a fi totuși inteligență pură, are tocmai acest obiectiv. Rolul ei este de a elabora religia de care ne-am ocupat până acum, cea numită de noi statică, și pe care ne-am fi crezut îndreptățiți să o numim naturală, dacă expresia n-ar fi căpătat un cu totul alt sens. Nu ne mai rămâne decât să definim această religie în termeni preciși. Religia statică este o reacție defensivă a naturii împotriva a ceea ce ar putea fi deprimant pentru individ și ruinător pentru societate, în exercițiul inteligenței.

Vom încheia cu două remarci, ce încearcă să preântâmpine două posibile neînțelegeri. Când spunem că una dintre funcțiile religiei, așa cum a fost ea voită de natură, este aceea de a menține viața socială, nu înțelegem prin aceasta că există o solidaritate între religia statică și morală. Istoria mărturisește contrariul. Păcatul a ofensat dintotdeauna divinitatea; dar trebuie ca și divinitatea să considere întotdeauna ofensa drept imoralitate sau chiar crimă: s-a întâmplat însă ca zeul să le recomande chiar el oamenilor. Desigur, se pare că omenirea și-a dorit ca zeii săi să fie în general buni; nu de puține ori, omul a așezat virtuțile sub invocarea

zeilor. Poate chiar coincidența pe care o semnalăm între morală și religia originară, amândouă rudimentare, a lăsat în sufletul omului urma unui vag ideal al unei morale precise și al unei religii organizate, care să se sprijine una pe cealaltă. Nu este mai puțin adevărat că morala s-a conturat separat, că religiile au evoluat separat, și că oamenii și-au primit întotdeauna zeii de la tradiție, fără a le cere să arate ostentativ vreun certificat de moralitate, nici să le garanteze ordinea morală. Fapt este că trebuie să facem distincția între obligațiile sociale cu caracter general, fără de care nu este posibilă viața comunității, și legătura socială particulară, concretă, care face ca membrii unei anumite comunități să dorească conservarea acesteia. Primele s-au desprins, puțin câte puțin, din fondul confuz de obiceiuri pe care le-am arătat a fi aparținut originilor; și s-au desprins prin purificare și simplificare, abstracție și generalizare, adunându-se astfel într-o morală socială. Dar ceea ce ține laolaltă membrii unei societăți determinate, este tradiția, este nevoia, este voința de a apăra acest grup împotriva altor grupuri și de a-l înălța deasupra tuturor.

Iar religia pe care noi am găsit de cuviință să o numim naturală vizează incontestabil tocmai păstrarea, întărirea acestei legături.

Ea este comună membrilor unui grup, îi asociază intim în rituri și ceremonii, dă specificitate grupului față de alte grupuri, garantează succesul muncilor comune și asigură împotriva pericolului comun. Ni se pare neîndoielnic faptul că religia, așa cum a fost ea când s-a desprins din mâinile naturii, a îndeplinit în

același timp -pentru a folosi limbajul actual -cele două funcții, cea morală și cea națională. De fapt, acestea erau necesar amestecate în societățile rudimentare în care nu existau decât obiceiuri. Însă vom înțelege cu ușurință că societățile, pe măsură ce s-au dezvoltat, au antrenat religia în cea de-a doua direcție; iar pentru a înțelege, este suficient să urmărim cele expuse de noi până acum. Și ne vom convinge repede de faptele acestea, gândindu-ne că societățile umane, aflate la extremitatea uneia dintre marile linii de evoluție biologică, se potrivesc totuși cu cele mai desăvârșite dintre societățile animale, situate la extremitatea celeilalte mari linii, și că funcția fabulatorie, fără a fi un instinct, are, în societățile umane, un rol simetric cu cel al instinctului în societățile animale.

Cea de-a doua remarcă, la care, de altfel, am putea renunța căci am repetat-o de multe ori, privește sensul pe care-l dăm „intenției naturii”, expresie folosită de noi în analiza „religiei naturale”.

De fapt, era vorba mai puțin despre religia însăși cât despre efectul obținut de ea. Este un elan de viață care traversează materia, luând din ea cât și cum poate, cu riscul de a se scinda pe drum. La extremitățile celor două linii evolutive principale astfel trasate se află inteligența și instinctul. Tocmai pentru că inteligența este o reușită, ca și instinctul, de altfel, ea nu poate fi dată fără a fi însoțită de o tendință de a îndepărta ceea ce o va împiedica să-și realizeze pe deplin efectul. Această tendință formează împreună cu ea, precum și laolaltă cu tot ceea ce presupune inteligența, un bloc compact, care se divide însă din

punctul de vedere al facultății noastre -în întregime relativă la inteligența însăși -de percepție și analiză. Să revenim încă o dată asupra celor spuse deja despre ochi și vedere. Există actul de a vedea, care este simplu, și există o infinitate de elemente și acțiuni reciproce ale acestor elemente, unele asupra celorlalte, cu ajutorul cărora fiziologul și anatomistul reconstituie actul simplu. Elementele și acțiunile exprimă analitic și oarecum negativ, fiind rezistențele opuse rezistențelor, actul indivizibil, singurul pozitiv, pe care natura l-a obținut efectiv. La fel, neliniștile omului aruncat în lume, ispita individului de a se prefera pe sine comunității -toate, neliniști și ispite proprii unei ființe inteligente pot fi enumerate la nesfârșit.

Nedefinite ca număr sunt și formele superstiției, sau mai curând ale religiei statice, cele care rezistă acestor rezistențe. Dar complicația dispare de îndată ce repunem omul în ansamblul naturii, considerând că inteligența este un obstacol în calea acestei seninătăți ce ne întâmpină peste tot în junii nostru, dar că obstacolul trebuie depășit, iar echilibrul -restabilit. Privită sub acest aspect, care este cel al genezei nu al analizei, toată slăbiciunea și agitația inteligenței aplicată vieții și toată alinarea adusă de religii, devine un lucru simplu.

Perturbare și fabulare se compensează și se anulează.

Iar zeului care ar privi din înalt, întregul i-ar părea indivizibil, asemenea încrederii florilor care se deschid primăvara către lume.

Capitolul III

RELIGIA DINAMICĂ

Să aruncăm o privire retrospectivă asupra vieții, a cărei dezvoltare am urmărit-o altădată până în punctul în care religia se ivește din interiorul ei.

Un puternic flux de energie pătrunde materia, încercând să obțină de la ea toate câte îi stau în putință, în multe dintre punctele de contact cu materia, fluxul creator s-a oprit; iar pentru noi, opririle sale ni se înfățișează ca tot atâtea apariții de specii vii, adică de organisme în care privirea noastră, esențial analitică și sintetică, deslușește o serie de elemente coordonate spre a îndeplini o multitudine de funcții.

Cu toate acestea, munca de organizare nu era decât oprirea însăși, act simplu și analog cufundării piciorului, care determină instantaneu mișcarea a mii de fire de nisip care se vor aranja într-o urmă oarecare. Am putea crede că, de-a lungul uneia dintre cele mai înaintate linii evolutive, energia aceasta vitală va antrena ceea ce are ea mai bun în sine și-și va continua calea drept înainte. Dar ea se răsucește și iată că totul se încovoie: se vor ivi ființe a căror activitate se va învărti la nesfârșit într-un același cerc, ale căror organe vor fi instrumente gata făcute, în loc să se bucure de deschiderea pe care le-ar aduce-o permanenta înnoire inovatoare a uneltelor, ființe a căror conștiință va aluneca în somnambulismul instinctului în loc să se redreseze și să se intensifice în gândire reflexivă.

Aceasta este starea individului în societățile de insecte, a căror organizare este savantă, dar și automatismul complet.

Efortul creator nu se va realiza cu succes decât pe linia evolutivă la capătul căreia stă omul. De această dată, traversînd materia, conștiința, ca și cum ar fi fost turnată într-un tipar, a luat forma inteligenței plâsmuitoare. Iar invenția, care poartă în sine reflecția, se deschide astfel în orizontul libertății.

Însă inteligența aduce cu sine și pericolul. Până la ea, toate ființele se înfruptaseră cu poftă din cupa vieții. Savurau mierea darnic lăsată de natură la suprafață, dar pe de-asupra mistuiau și restul, fără ca măcar să-l fi văzut. Dar ca, inteligența, privea până în adâncuri. Căci ființa inteligentă nu mai trăia doar în prezent; nu există reflecție fără previziune, nici previziune fără neliniște și nici neliniște fără o slăbire momentană a atașamentului față de viață. Și, mai ales, nu există o umanitate fără societate, iar societatea cere individului dezinteresul insectei, pe care-l afli în automatismul ei, și care este împins până la desăvârșita uitare de sine. Nu trebuie să ne bazăm pe reflecție pentru a susține dezinteresarea. Inteligența, cel puțin inteligența unui subtil filosof utilitarist, va indica mai curând calea egoismului. Sub cele două aspecte, deci, inteligența necesită o contragreutate. Sau, mai bine spus, își purta cu sine propria-i compensare, pentru că, repetăm, natura nu face ființe din fragmente și bucăți: ceea ce este multiplu prin manifestări poate fi simplu prin geneză. O specie care se ivește aduce cu sine, în chiar indivizibilitatea actului care o pune în lume, toate

amănuntele a ceea ce îi conferă viabilitate. Însă și oprirea elanului creator care s-a obiectivat în apariția speciei noastre a dat, odată cu inteligența umană, și chiar în interiorul inteligenței umane, funcția fabulatorie care elaborează religiile. Prin urmare, acesta este rolul, aceasta este semnificația religiei numită de noi statică ori naturală.

Pentru ființele dăruite cu reflecție, religia este cea care trebuie să acopere un eventual deficit al simpatiei pentru viață.

Este adevărat că imediat ne dăm seama că problema aceasta comportă o altă soluție posibilă. Religia statică leagă omul de viață, deci individul de societate, șoptindu-i basme asemenea celor cu care adormim copiii. Neândoielnic, nu sunt basme ca toate celelalte. Născute în mod necesar din facultatea fabulatorie, deci nu pentru simpla plăcere, ele falsifică realitatea percepută într-atât încât se prelungesc în acțiune. Și celelalte creații imaginative au tendința aceasta, dar nu ne cer în mod necesar să ne lăsăm în voia lor, căci ele pot rămâne foarte bine la nivelul ideilor; primele, din contra, sunt ideo-motrice. Dar nu sunt mai puțin basme, acceptate adesea în fapt de către spiritele critice, așa cum am avut prilejul să observăm, în vreme ce ar fi trebuit să le respingă de drept. Principiul activ, mobilul, a cărui unică oprire într-un punct extrem s-a concretizat în omenirea însăși, pretinde tuturor speciilor create să țină cu dinții de viață. Dar, cum am demonstrat în alt loc, dacă principiul acesta a dat toate speciile în mod global, în felul în care un arbore își răsfiră în toate direcțiile crengile terminate în muguri, înseamnă că,

în interiorul materiei, el este depozitarul unei energii libere creatoare, este omul -ori o ființă cu o aceeași semnificație (nu spunem: cu o aceeași formă), care este rațiunea de a fi a întregii dezvoltări. Ansamblul ar fi putut fi mult superior a ceea ce este în fapt, și poate că astfel și este în lumile în care curentul vital a pătruns într-o materie mai puțin refractară. Dar la fel de posibil ar fi fost ca acest curent să nu găsească niciodată trecerea liberă, nici măcar în acest insuficient grad; în acest din urmă caz, probabil că niciodată nu s-ar fi desprins de pe planeta noastră calitatea și cantitatea de energie creatoare pe care o reprezintă specia umană.

Dar, în orice caz, viața este cel puțin vrednică de a fi dorită, mai dorită chiar de om decât de celelalte specii, întrucât acestea o suportă asemenea unui efect produs prin trecerea energiei creatoare, în timp ce pentru om viața este izbânda însăși, oricât de precară și incompletă ar fi ea, a acestui efort. Atunci de ce omul n-a regăsit încrederea ce-i lipsește sau pe care reflecția a știut s-o reducă, urcând în direcția din care venea elanul și recăpătând el însuși elan? Nu prin inteligență, sau, oricum, nu numai prin inteligență putea omul săvârși fapta aceasta: căci inteligența mergea mai curând în sens invers. Ea are o destinație specială, iar atunci când se avântă în speculațiile ce-i sunt proprii, ea nu face, cel mult, decât să ne lase să întrezărim posibilități, căci ea nu atinge în nici un fel vreo realitate. Știm însă că în junii inteligenței s-a păstrat o urmă de intuiție, vagă și estompată. N-am putea oare s-o fixăm, s-o amplificăm și, mai ales, să o completăm în acțiune? Căci ea a devenit viziune pură

doar printr-o slăbire a principiului ei și, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, printr-o operație de abstractizare practică asupra ei însăși. Un suflet capabil și demn de acest efort nici măcar nu se va întreba dacă principiul în vecinătatea căruia stă este cauza transcendentă a tuturor lucrurilor ori dacă nu-i decât un reprezentant terestru al ei. îi va fi îndeajuns să simtă că sufletul i se lasă pătruns de o ființă ce poate infinit mai mult decât el însuși, fără însă ca personalitatea să se resoarbă în acea cuprindere, asemenea fierului în îmbrățișarea focului ce-l înroșește.

Iubirea pentru viață resimțită de un astfel de suflet va însemna pentru totdeauna inseparabilitatea lui de acest principiu, bucurie în bucuria infinită, iubire pentru ceea ce nu este decât iubire.

În plus, se va dăruia și societății, dar unei societăți ce va însemna pentru acel suflet omenirea întreagă, iubită prin iubirea pentru ceea ce este ea în chiar principiul ei. Și încrederea pe care o aduce religia statică omului este astfel transfigurată: nici o grijă în ceea ce privește viitorul, nici o întoarcere neliniștită asupra sinelui. Căci, material vorbind, obiectul nu va mai merita osteneala, întrucât va căpăta o mult mai înaltă semnificație morală.

Acesta este punctul în care desprinderile de fiecare lucru particular alcătuiesc laolaltă legătura indestructibilă cu viața în genere.

Va mai trebui, în această situație, să vorbim în continuare despre religie? Și atunci, a fost cu adevărat necesar să folosim acest cuvânt pentru cele anterioare acestui moment? Oare cele două fapte nu

diferă într-atât încât se exclud reciproc, neputându-se numi cu același ncuvânt?

Cu toate acestea, avem serioase motive să vorbim despre religie în ambele situații. Mai întâi, misticismul -căci la el ne gândim -va putea transporta la nesfârșit sufletul într-un alt plan, căci nu-i va asigura, -e drept, într-o formă eminentă, -decât tihna și seninătatea, care erau de altfel și scopurile religiei statice.

Înainte de toate, trebuie însă să spunem că misticismul pur este o esență rară, pe care cel mai adesea o aflăm într-o stare diluată; dar asta nu înseamnă că s-ar răspândi mai puțin asupra maselor, amestecându-se cu parfumul și culoarea lor. Dacă vom voi să-l surprindem în acțiune, va trebui să-l considerăm laolaltă cu masele, practic inseparabil de ele, întrucât astfel a reușit misticismul să se impună unei lumi întregi. Dacă ne vom situa pe aceste poziții, vom observa o serie de tranziții asemănătoare unor diferențe de grad, acolo unde de fapt există o radicală diferență de natură. Dar să spunem câteva cuvinte asupra fiecăruia dintre aceste puncte.

Definindu-l prin relația pe care o întreține cu elanul vital, am admis implicit că adevăratul misticism este extrem de rar. Vom vorbi mai târziu despre semnificația și valoarea sa. Pentru moment însă, ne vom limita să remarcăm că, în raport cu cele ce-l preced, misticismul se situează la un nivel la care ar fi voit să ajungă, probabil, curentul spiritual ce a pătruns materia, dar care este totodată pragul pe care acesta nu l-a putut atinge.

Pentru că s-a lovit în cale de obstacole pe care natura a trebuit să le ridice dinainte-i iar pe altă

parte, nu am înțelege evoluția vieții, abstracție făcând de căile laterale pe care ea este obligată, prin forța lucrurilor, să le urmeze, decât dacă o vom surprinde în căutarea inaccesibilului, atins îndeobște de marii mistici. Dacă toți oamenii, dacă cei mai mulți dintre ei, ar atinge un prag atât de înalt asemenea celui atins de acești indivizi privilegiați, atunci ar însemna că natura nu s-a oprit, de fapt, la specia umană, căci aceștia din urmă sunt, în realitate, mai mult decât oameni. La fel vom spune și despre celelalte forme de genialitate, căci toate sunt la fel de rare. Deci nu prin accident, ci în virtutea esenței sale este excepțional adevăratul misticism. În clipele când se rostește însă, misticismul află ceva în străfundurile celor mai mulți dintre oameni, ceva care îi răspunde asemenea unui imperceptibil ecou. Dacă noi dorim, el ne dezvăluie, ori mai curând ne va dezvălui, o perspectivă cu adevărat excepțională; dar noi nu voim și, cel mai adesea, nu vom putea voi: căci efortul ne-ar risipi în bucăți. Vraja n-a lucrat mai puțin; și la fel cum se întâmplă în clipa privilegiată când artistul de geniu a creat o operă care ne depășește, pe care nu reușim s-o integrăm spiritului nostru, dar care ne face să simțim vulgaritatea preferințelor noastre anterioare, tot astfel și religia statică se poate menține mult și bine, căci ea nu mai poate fi în întregime ceea ce era și, mai ales, nu mai îndrăznește să mărturisească despre sine odată cu ivirea misticismului. Și tot religiei statice sau, cel puțin, mai ales ei, va cere omenirea sprijin în timpuri de restriște; căci ea lasă în continuare funcția fabulatorie să-și facă munca ce-i este proprie, restructurând-o după voia și necesitățile ei. Pe scurt,

încrederea în viață, proprie religiei statice, se va păstra aproape identică cu cea instituită de natură. Însă ea va simula că a căutat cu adevărat și a deținut într-o anumită măsură atingerea cu însuși principiul naturii, care se traduce de altfel într-o cu totul altă legătură cu viața, printr-o încredere transfigurată. Incapabilă să atingă un prag atât de înalt, ea va adopta o atitudine, va schița gestul înălțării, iar în discursurile sale va rezerva un loc central unor formule al căror sens nu reușește să-l cuprindă pe de-a-ntregul și care rămân goale asemenea fotoliilor de gală pregătite pentru marile personaje ce au uitat să mai vină la ceremonie. Astfel se va constitui o religie mixtă care va implica o reorientare a vechii religii, o aspirație, mai mult ori mai puțin acută, a zeului antic, cel creat de funcția fabulatorie, de a se pierde pe sine în cel care se revelează cu adevărat, care iluminează și încălzește cu prezența sa sufletele privilegiate. În felul acesta se intercalează, așa cum aminteam înainte, tranzițiile și diferențele aparent doar de grad între două lucruri radical diferite prin chiar natura lor și care, la o primă analiză, par a merita două nume diferite. Contrastul este frapant în multe situații; de exemplu, când națiuni aflate în război își revendică, fiecare dintre ele, un același zeu, care se trezește astfel instalat drept zeu național al păgânătății, în vreme ce Dumnezeuul despre care ele își imaginează că vorbesc este în fapt un Dumnezeu al tuturor oamenilor, a cărei singură viziune, de ar fi de toți resimțită ca atare, ar însemna imediata abolire a oricărui fel de război.

Și totuși, nu trebuie să profităm de acest contrast

pentru a deprecia acele religii care, născute din misticism, au generalizat folosirea formulelor lui fără a reuși să pătrundă umanitatea întreagă cu totalitatea spiritului său. Se întâmplă ca formulele acestea aproape vide să genereze ici și colo, asemenea unor rostiri magice, câte un spirit capabil să le umple cu întreg sensul ce le este propriu.

Un profesor mediocru, predând mașinal o știință creată de oameni de geniu, va trezi poate în vreun astfel de elev vocația pe care el însuși n-a resimțit-o, dar care îl va converti inconștient în emulația acestor mari oameni, invizibili și prezenți în mesajul transmis de el.

Totuși, între cele două cazuri există o diferență anume de care, dacă vom ține seama, vom vedea că se vor atenua, în planul religiei, opozițiile între static și dinamic, asupra cărora am insistat până acum spre a evidenția mai bine caracterul specific atât al unuia, cât și al celuilalt. De exemplu, majoritatea oamenilor pot rămâne străini domeniului matematicilor, saluând cu toate acestea geniul unui Descartes, al unui Newton.

Însă cei ce se vor fi înclinat de departe în fața rostirii mistice, tocmai pentru că-i auzeau slabul ecou șoptit în străfundul sufletului lor, nu-vor rămâne deloc indiferenți la acest mesaj. Dacă erau deja stăpâniți de alte credințe de care nu vor ori nu se pot desprinde, se vor convinge pe ei înșiși că le pot transforma, și astfel le vor modifica efectiv: elementele vor subzista, dar magnetizate și orientate într-un alt sens datorită magnetizării acesteia.

Un istoric al religiilor nu va întâmpina nici o

dificultate în a regăsi, în materialitatea unei credințe vag mistice răspândită printre oameni, elemente mistice și chiar magice. Și va dovedi astfel că există o religie statică, naturală pentru om, și că natura umană este invariabilă. Dar dacă se va opri în acest punct, va însemna că a pierdut ceva din vedere, poate chiar esențialul. Va reuși cel puțin, fără a dori în mod precis acest lucru, să arunce o punte între static și dinamic și să justifice folosirea unuia și aceluiași cuvânt pentru două cazuri atât de diferite.

Căci tot cu o religie avem de-a face, dar cu o religie nouă.

Ne vom convinge mai bine de toate acestea și vom observa totodată cum se opun și se regăsesc totodată aceste două religii, dacă vom ține seama de încercările celei de-a doua de a se infiltra în interiorul primeia, cu mult înainte de a o înlocui ca atare. De fapt, noi suntem cei care le transformăm, retroactiv, în încercări. Căci în momentele în care s-au produs, ele au fost acte complete, suficiente lor înseși, și nu au devenit începuturi ori pregătiri decât din ziua în care au fost transformate în eșecuri prin chiar reușita finală, grație misterioasei puteri prin care prezentul apasă asupra trecutului. Nu într-o mai mică măsură ele vor servi și la jalonarea unui interval, la analiza elementelor virtuale ale actului indivizibil prin care se înstăpânește în lume religia dinamică și totodată la a arăta, prin evidenta direcționare comună a elanurilor care nu și-au realizat scopul, cum saltul brusc ce a fost definitiv n-a avut în sine nimic accidental. Pe primul loc, printre prefigurările viitorului misticism, așezăm câteva dintre aspectele misticismului păgân.

Nu trebuie să ne lăsăm influențați de termenul folosit: căci în multe dintre mistere nu afli nici o urmă mistică. Ele s-au subsumat religiei oficiale, iar aceasta din urmă găsea că este absolut firească așezarea misterelor alături de ea. Celebrau aceiași zei, ori zei născuți de o aceeași funcție fabulatorie. Misterele nu făceau decât să întărească spiritul religios al inițiaților, dublându-l cu satisfacția pe care le-o furnizează oamenilor dintotdeauna apartenența la o societate restrânsă, cuprinsă și ea de o societate mai vastă, erijându-se în privilegiați printr-o inițiere asupra căreia se păstra un desăvârșit secret. Membrii acestor societăți închise se simțeau mai aproape zeului invocat, fie și numai pentru că reprezentarea scenelor mitologice juca un rol mai mare în interiorul grupului restrâns decât în cadrul ceremoniilor publice. Într-un anumit sens, zeul era prezent; inițiații se împărtășeau oarecum din divinitatea lui. Puteau spera deci la o altă viață, mai bună decât cea sugerată prin religia națională. Probabil însă că în acest context nu apar decât idei aduse de-a gata de pe meleaguri străine: se știe cât de preocupat a fost dintotdeauna Egiptul de soarta omului după moarte, și cunoaștem cu toții mărturia lui Herodot conform căreia Demetra, zeița ce prezida misterele eleusine, ca și Dionysos al orficilor, nu ar fi fost decât adaptări locale ale lui Isis și Osiris.

Astfel încât celebrarea misterelor, sau ceea ce știm noi despre ele, nu ne oferă nimic ce ar fi putut contrasta puternic cu cultul public. La o primă privire, nu vom afla mai multă misticitate în această religie, decât în cealaltă. Dar noi nu suntem obligați

să le restrângem la acest aspect, probabil unicul în măsură să intereseze inițiații acelor vremuri. Va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre aceste mistere nu purtau pecetea vreunei mari personalități, al cărui spirit încercau să-l resuscite. Va trebui să notăm și faptul că majoritatea autorilor au insistat asupra scenelor de entuziasm, când zeul lua în posesie în mod real sufletele ce-l invocau.

Prin însuși acest fapt, dintre misterele cele mai vii, care au sfârșit prin a antrena în mișcarea lor până și misterele eleusine, au fost cele ale lui Dionysos și ale urmașului său, Orfeu.

Zeu străin, venit de pe tărâmurile Traciei, Dionysos, cu violența lui, contrasta puternic cu seninătatea olimpienilor. La început el nu a fost zeu al vinului, dar a devenit fără greutate stăpân al viilor tocmai pentru că beția la care ajungea sufletul prin mijlocirea lui nu era cu totul străină celei datorate vinului.

Este știută întâmplarea lui William James, cum a fost el privit pentru faptul că a numit mistică, și a studiat-o ca atare, starea consecutivă inhalării protoxidului de azot. Fapta lui a fost considerată necredință. Și poate că oamenii ar fi avut dreptate, dacă filosoful ar fi făcut din „revelația interioară” un echivalent psihologic al protoxidului, ce ar fi ajuns astfel, după cum spun metafizicienii, cauza adecvată a efectului produs. Pentru James însă, intoxicația trebuie să fi fost doar ocazia. Căci starea de suflet era deja acolo, neândoielnic prefigurată laolaltă cu celelalte, și nu aștepta decât un semn potrivit spre a se declanșa. Starea respectivă ar fi putut fi evocată spiritual, printr-un efort declanșat într-un plan

spiritual ce-i era propriu. La fel de bine însă putea fi evocată și în chip material, printr-o inhibare a ceea ce o inhiba, prin suprimarea unui obstacol, acesta fiind de altfel tocmai efectul negativ al acelui toxic. Acestuia din urmă se adresa cu precădere psihologul, căci putea, grație lui, să obțină rezultatele voite. Probabil că nici vinul nu putea fi onorat mai mult decât prin compararea efectelor lui cu beția dionisiacă. Nu acesta este însă lucrul cel mai important. Este vorba de a ști dacă beția poate fi considerată retrospectiv în lumina misticismului odată apărut, drept pre-mergătoarea anumitor stări mistice. Pentru a afla răspuns la această întrebare, este suficient să aruncăm o privire asupra evoluției filosofiei Greciei.

Această evoluție a fost pur rațională; ea a purtat gândul uman spre cel mai înalt grad al său de abstracție și generalizare.

Funcțiile dialectice ale spiritului vor căpăta progresiv atâta forță și suplețe încât și astăzi, dacă voim să le exersăm, trebuie să ne îndreptăm privirea înspre școala grecilor. Două lucruri vor trebui reținute. Primul, este acela că la originea acestei mari mișcări a stat un impuls ori o comoție, care nu a fost deloc de ordin filosofic. Al doilea ne spune că doctrina cu care se încheie această mișcare, și în care gândirea elenă își află desăvârșirea, pretinde că a depășit simpla rațiune. Cert este că entuziasmul dionisiac s-a continuat în orfism, iar orfismul, la rândul său, s-a prelungit în pitagoreism; or, tocmai în acesta din urmă, sau poate că în primul, își află originea platonismul. Este cunoscută atmosfera de mister, în

sensul orfic al cuvântului, în care se cufundă miturile platoniciene, precum și faptul că însăși teoria Ideilor tinde, printr-o secretă simpatie, înspre teoria pitagoreică a numerelor. Tot cu titlul de certitudine, vom spune că genul acesta de influență nu-l poți afla la Aristotel ori la succesorii lui imediați. Însă filosofia lui Plotin, la care ajunge în cele din urmă această desfășurare progresivă, și care datorează la fel de multe lui Aristotel cât și lui Platon, este incontestabil mistică. Dacă a suferit influența gândului oriental, extrem de viu în peisajul alexandrin al timpului, faptul s-a petrecut fără voia și fără de știrea lui Plotin însuși, care credea că nu face altceva decât să condenseze toată filosofia greacă tocmai spre a o opune doctrinelor străine. Pe scurt deci, a existat dintru începuturi o intruziune a orfismului iar în cele din urmă, o topire a dialecticii în mistică. Din cele spuse, putem conchide că o forță extra-rațională a suscitât această dezvoltare rațională și a condus-o spre termenul ei ultim, care se află dincolo de rațiune. Astfel, fenomenele de sedimentare, lente și regulate, singurele aparente, sunt condiționate de invizibile forțe eruptive care, ridicând în anumite momente scoarța terestră, imprimă activității sedimentare propria lor direcție. Este însă posibilă și o altă interpretare care, după părerea noastră, pare a fi mult mai verosimilă.

Astfel, putem presupune că dezvoltarea gândirii grecești a fost opera rațiunii singure și că, alături de ea, dar independent, s-au iscat în răstimpuri câteva suflete predispuse la un anume efort, la efortul cheltuit în căutarea, dincolo de inteligență, a unei

viziuni, a unei revelații a realității transcendente. Acest efort nu și-a atins niciodată scopul; dar de fiecare dată, în momentul stingerii lui, a încredințat dialecticii ceea ce mai rămăsese din el însuși, mai curând decât să dispară fără urmă, în întregime, în felul acesta, și cu o aceeași cheltuială de forță, o nouă tentativă se va putea opri mai departe încă, inteligența regăsindu-se ea însăși într-un punct mai înalt al desfășurării gândului filosofic care căpătase, în respectivul interval, mai multă elasticitate, dobândind totodată un plus de misticitate. Prin chiar faptul acesta suntem îndreptățiți să vedem un prim val, pur dionisiac, pierzându-se în orfism, care comporta, față de primul, un spor de intelectualitate ; cel de-al doilea val, pe care l-am putea numi orfic, sfârșește în pitagoreism, adică într-o filosofic.

La rândul său, pitagoreismul va împărtăși platonismului câte ceva din propriul spirit. Iar accsta, asumându-și urma pitagoreică, se va deschide firesc, mai târziu, misticismului alexandrin. Dar oricum ne-am reprezenta cele două curente, unul intelectual, celălalt extraintelectual, doar situându-ne pe pozițiile termenului final vom putea califica pe cel din urmă drept suprainte-lectual ori mistic, considerând astfel drept mistic impulsul originat în mistere.

Rămâne de știut dacă termenul final al mișcării a fost un misticism complet. Putem atribui cuvintelor ce sensuri dorim, cu condiția să le definim mai întâi. Pentru noi, realizarea ca atare a misticismului înseamnă o atingere, deci o coincidență parțială, cu efortul creator care manifestă viața. Efortul acesta este de la Dumnezeu, dacă nu cumva este chiar

Dumnezeu însuși.

Misticul adevărat va fi o individualitate ce va transgresa limitele puse speciei de chiar materialitatea ei, continuând și prelungind astfel acțiunea divină. Aceasta este definiția noastră. Suntem liberi s-o propunem, cu condiția să ne întrebăm totuși dacă ea își află aplicația, dacă se poate aplica deci vreunui caz determinat.

În ceea ce-l privește pe Plotin, răspunsul este lipsit de orice umbră de îndoială. I-a fost dat să vadă pământul făgăduinței fără însă a-l străbate cu piciorul. El a atins pragul extazului, o stare în care sufletul se simte, ori crede că se simte, în prezența lui Dumnezeu, iluminat de lumina divină; dar el nu trece dincolo de acest prag pentru a ajunge la punctul în care contemplația se cufundă în acțiune iar voința omului se confundă cu voința Domnului.

Plotin credea că a atins culmea supremă: *pentru el, a merge mai departe ar fi însemnat o coborîre.*

Toate acestea le-a transpus într-un admirabil limbaj, care nu este totuși cel al misticismului deplin: „*acțiunea, ne spune el, este o slăbire a contemplației.*

Astfel rămâne el fidel intelectualismului de sorginte elină, rezumându-l chiar într-o formulă percutantă; dar cel puțin i-a impregnat o puternică nuanță de misticitate.

Rezumând, vom spune că gândul elen n-a atins misticismul în forma pe care noi o considerăm absolută. Cert este că a existat o dorință în acest sens; în mai multe rânduri, simple virtualități au încercat pătrunderea pe tărâmul misticismului.

Și porțile misticității s-au întredeschis din ce în ce

mai tare, nelăsându-le însă niciodată să pătrundă pe de-a-ntregul înlăuntru.

Căci în gândul grec există o radicală distincție între mistică și dialectică, ele întâlnindu-se doar din când în când.

În alte locuri, din contra, ele au fost mereu amestecate, aparent sprijinindu-se reciproc, dar poate împiedicându-se reciproc să-și atingă menirea.

Așa s-a întâmplat, credem, cu gândirea indiană. Nu vom încerca să o aprofundăm ori să o rezumăm. Desfășurarea ei progresivă se întinde pe perioade considerabile. Filosofie și religie, ea s-a diversificat funcție de timpuri, de locuri. A fost transpusă într-un limbaj a cărui bogăție de nuanțe scapă chiar și celor mai buni cunoscători ai ei. De altfel, chiar cuvintele acestei limbi sunt departe de a fi păstrat un sens invariabil, presupunând că acest sens a fost dintotdeauna precis sau n-a fost niciodată astfel. Dar pentru demersul nostru va fi îndeajuns să aruncăm o scurtă privire asupra ansamblului doctrinelor indiene. Cum pentru a obține o viziune globală va trebui în mod necesar să ne mulțumim să suprapunem ansamblul de opinii deja formulate, s-ar putea să avem șansa de a nu ne înșela, considerând cu precădere liniile care coincid.

Pentru început, vom spune că India a practicat dintotdeauna o religie comparabilă cu cea a Greciei antice. De altfel, zeii și spiritele au jucat peste tot un același rol. Ritualurile și ceremoniile erau analoge. Sacrificiul avea o importanță extremă. Cultele s-au menținut de-a lungul brahmanismului, jainis-mului, budismului. Cum erau ele comparabile cu o

învățătură de felul celei a lui Buddha? Trebuie să remarcăm că budismul, cel care aducea oamenilor eliberarea, considera că zeii înșiși au nevoie să se mântuie. Oameni și zei, erau puși sub semnul aceleiași specii, supuși unei aceleiași fatalități. Gândul acesta se încadrează bine în orizontul unei ipoteze asemenea celei avansate de noi: omul trăiește natural în societate și, prin efectul unei funcții naturale, numită de noi funcția fabulatorie, proiectează în jurul lui ființe fantasmatică care duc o viață analogă cu a lui, dar la un nivel mai înalt, solidară totuși cu viața omului; aceasta este în fapt religia pe care noi o considerăm drept naturală. Oare astfel și-au reprezentat lucrurile gânditorii Indiei? Este prea puțin probabil! Dar orice spirit care se angajează pe calea misticismului, ieșind din cetate, simte, mai mult ori mai puțin confuz, că lasă în urma lui și oameni, și zei. Și chiar prin acest fapt, el vede zei și oameni laolaltă.

Dar până la ce punct al acestei căi a ajuns gândul indic?

Nu ne gândim, desigur, decât la India antică, singură cu sine, cea de dinaintea oricărei influențe pe care a putut-o exercita asupra civilizației occidentale, sau înaintea nevoii de a reacționa împotriva acesteia din urmă. Fie statică, fie dinamică, noi considerăm religia în chiar originile ei. Am aflat că prima era prefigurată în natură; iar acum, vedem în cea de-a doua un țărm în afara naturii. Și vom considera pentru început țărmul acesta în acele situații în care elanul a fost fie insuficient, fie împiedicat. Se pare că sufletul indian a tins să-l obiectivizeze prin două

metode diferite.

Una dintre ele este atât fiziologică, cât și psihologică. Îi aflăm cea mai îndepărtată origine într-o practică comună hindușilor și iranienilor, anterioară deci separării lor: folosirea unei băuturi îmbătătoare pe care atât unii, cât și ceilalți, o numeau „Soma”. Era o beție divină, comparabilă celei pe care o așteptau de la vin adepții lui Dionysos. Ulterior, apare un ansamblu de exerciții destinate să suspende senzația, să încetinească activitatea mentală, să inducă deci stări comparabile hipnozei; exercițiile acestea au fost sistematizate, rezultând „yoga”.

Era aceasta din urmă de ordin mistic, în accepția pe care o dăm noi cuvântului? Stările hipnotice nu au nimic mistic prin ele însele, dar pot deveni astfel, sau pot cel puțin anunța și pregăti adevăratul misticism, prin sugestia cuprinsă în ele. Vor deveni cu ușurință de ordin mistic, forma lor va fi predispusă să se umple cu această materie dacă prefigurează deja viziuni, extaze, suspendând funcția critică a inteligenței. Aceasta trebuie să fi fost, cel puțin sub un anumit aspect, semnificația inițială a exercițiilor care, în cele din urmă, s-au organizat în „yoga”.

În interiorul acestui sistem de exerciții, misticismul nu-l aflăm decât abia schițat; însă un misticism mai pronunțat, de o concentrație pur spirituală, se putea folosi de „yoga”, anume de aspectul material al acesteia din urmă, spiritualizând-o astfel.

De altfel, se pare că „yoga” a fost, în funcție de timpuri și locuri, o formă oarecum populară a contemplației mistice sau un ansamblu ce o cuprindea în sine.

Ne rămâne să ne întrebăm ce a fost această contemplație însăși și ce raporturi se pot stabili între ea și misticismul așa cum îl înțelegem noi. Încă din cele mai îndepărtate timpuri hindusul specula asupra ființei în genere, asupra naturii, asupra vieții. Însă efortul său, care s-a întins de-a lungul atâtor veacuri, n-a ajuns în cele din urmă, precum în cazul filosofilor greci, la cunoașterea ce se poate desfășura la nesfârșit, asemenea științei elenice. Și aceasta pentru că hindusul a considerat dintotdeauna cunoașterea mai curând drept mijloc decât scop. Pentru el, era întotdeauna în joc evadarea din viața atât de crudă, în special cu omul acelor locuri. Iar prin sinucidere n-ar fi obținut eliberarea, căci, după moarte, sufletul va trebui să însuflețească un alt trup, și așa s-ar fi perpetuat la nesfârșit începuturile vieții, ale suferinței. Încă din primele timpuri ale brahmanismului însă, hindusul a început să se îndoiască pe sine că renunțarea este calea ce poartă spre eliberare.

Renunțarea aceasta era considerată o cufundare în Marele Tot, precum și în sine însuși. Budismul, care este o abatere a brahmanismului, nu-l va modifica în mod esențial, ci va realiza, în special, o lucrare mai savantă. Până la apariția budismului viața era suferință: Buddha urcă însă până la cauza suferinței. Și o află în dorință, în general, în setea de viață. Astfel s-a putut contura cu o mai fină precizie calea mântuirii. Brahmanismul, budismul, și chiar jainismul, au împiedicat deci, cu o putere crescândă, extensiunea voinței de a trăi; iar propovăduirea aceasta apare mai întâi drept un apel la inteligență,

cele trei doctrine diferind prin gradul lor mai scăzut ori mai înalt de intelectualitate. Dar la o analiză mai atentă vom observa că acea convingere pe care încercau să o implanteze în sufletele oamenilor este departe de a fi fost doar o simplă stare intelectuală. încă din vechiul brahmanism, certitudinea ultimă nu se dobândește prin raționamente, prin învățătură : ea este o viziune comunicată celorlalți de către cel care a văzut. Budismul, deși mai savant sub un anumit aspect, este totodată și mai mistic. Starea spre care el îndreaptă sufletul este dincolo de fericire și durere, dincolo de conștiință. Nirvana, suprimare a dorinței în timpul vieții și a Karmei după moarte, este atinsă în budism urmând o serie de etape, printr-o întreagă disciplină mistică. Nu trebuie să uităm că la începuturile misiunii lui Buddha stă iluminarea, obținută de el în prima tinerețe.

Tot ceea ce conține budismul și poate fi transpus în cuvinte poate fi considerat, desigur, drept filosofie; dar esențialul este revelația definitivă, transcendentă atât cuvântului, cât și rațiunii. Este convingerea, treptat dobândită și brusc obținută, că scopul a fost atins: suferința și-a aflat capătul, și odată cu ea, tot ceea ce este determinat, deci propriu-zis existent în orizontul existenței. Dacă vom considera că aici nu avem de-a face cu o teorie ci cu o experiență mult asemănătoare extazului, că sufletul, în efortul său de a coincide cu elanul creator, va putea străbate calea deschisă și nu va eșua decât dacă se va opri la jumătatea drumului, desprins de viața omenească dar necunos-când încă plenitudinea vieții divine, suspendat între două activități în vârtejul neantului, dacă vom judeca deci

astfel, nu vom ezita să vedem în budism un misticism. Însă noi înțelegem de ce budismul nu este un misticism deplin. Căci acesta din urmă va fi acțiune, creație, iubire.

Nu e sigur că budismul a ignorat caritatea. Din contra, a recomandat-o chiar, în termenii unei extreme elevații. Preceptului, i-a adăugat exemplul. Dar i-a lipsit căldura sufletească. Cum foarte bine a spus un istoric al religiilor, a ignorat „dăruirea totală și misterioasă de sine însuși”. Să adăugăm -ceea ce este, poate, unul și același lucru -că nu a crezut în eficacitatea acțiunii umane. Nu s-a încrezut în fapta omului. Dar numai încrederea aceasta poate deveni putere, poate muta munții din loc. Un misticism complet ar fi atins acest prag. E drept că se va regăsi și în India, dar mult mai târziu. Un misticism comparabil cu misticismul creștin, o caritate ardentă, aflăm la un Ramakrishna, ori la un Vivekananda, pentru a nu-i aminti decât pe cei mai apropiați timpului nostru.

Dar între timp se ivise creștinismul.

Influența lui asupra Indiei -prin filieră islamică, de altfel -a fost extrem de superficială; dar sufletelor ce vibrează la o simplă sugestie, un semn le este de ajuns. Să admitem totuși că acțiunea directă a creștinismului, înțeles ca dogmă, a fost aproape nulă în India. Însă întreaga civilizație occidentală este pătrunsă de creștinism, îl respiră, asemenea unui parfum, în tot ceea ce această civilizație aduce cu sine. Industrialismul însuși, cum vom încerca să demonstrăm, derivă indirect din creștinism. Or, tocmai industrializarea, civilizația noastră occidentală,

a declanșat misticismul unui Ramakrishna, unui Vivekananda. Misticismul acesta ardent, activ, nu s-a ivit niciodată în timpurile când hindusul se simțea strivit de natură, când orice intervenție omenească era privită drept inutilă. Ce mai rămânea de făcut, când foametea inevitabilă condamna la moarte milioane de nenorociți? Pesimismul hindus își află principala origine într-o neputință. Și tocmai pesimismul este cel care a împiedicat India să-și poarte până la capăt misticismul, căci deplinul misticism este acțiune. Dar apar mașinile care sporesc roadele pământului și, mai ales, pun în circulație aceste produse, apar și organizațiile politice și sociale care dovedesc experimental că masele nu sunt condamnate la o viață servilă și mizeră, ca stând sub semnul unei ineluctabile necesități: mântuirea devine posibilă într-un sens cu totul nou. Impulsul mistic, dacă se va manifesta undeva cu suficientă forță, nu va mai fi refutat în doctrine ale renunțării ori în practica extazului. În loc să se cufunde în sine, sufletul se va deschide larg unei iubiri universale. Dar invențiile și organizațiile acestea sunt toate de sorginte occidentală; și ele sunt cele care au permis misticismului să-și atingă termenul ultim și în acest spațiu. Să conchidem deci că nici în Grecia, și nici în India antică nu aflăm un misticism complet fie datorită insuficienței elanului, fie pentru că acesta a fost împiedicat de circumstanțe materiale ostile ori de un prea îngust intelectualism. Apariția într-un moment precis a elanului creator este cea care ne permite analiza retrospectivă a pregătirii ei, la fel cum vulcanul care erupe dintr-o dată justifică un întreg șir

de cutremure de pământ ce i-au precedat erupția.⁵⁶

De fapt, misticismul complet este cel al marilor mistici creștini.

Pentru moment, să lăsăm la o parte creștinismul lor, și să urmărim la ei forma, nu materia. Neândoielnic, mulți au trecut prin stări ce se aseamănă diverselor puncte finale atinse de misticismul antic. Însă ei n-au făcut decât să le depășească: concentrându-se asupra lor înșiși pentru a se putea lansa într-un efort cu totul nou, ei au rupt un dig; un imens curent de viață a pus stăpânire pe ei; iar vitalitatea lor sporită a degajat o energie, o cutezanță, o putere de concepere și de realizare cu totul extraordinare. Să ne gândim la cele realizate în domeniul acțiunii de un sfânt Pavel, de o sfântă Tereza, de o Caterina de Sienna, de un sfânt Francisc, de o Ioana d'Arc și mulți alții.⁵⁷ Aproape toate aceste acțiuni debordante s-au situat sub semnul răspândirii creștinismului. Totuși, există și excepții, iar cazul Ioanei d'Arc este suficient pentru a putea demonstra că forma poate fi separată de materie.

Când considerăm evoluția interioară a marilor mistici prin prisma desăvârșirii ei ultime, stăm și ne

⁵⁶Nu uităm faptul că au existat și alte școli mistice în antichitate, în afara neoplatonismului și budismului. Dar pentru problema ce ne preocupă aici ne este suficient să avem în vedere cele care au ajuns cel mai departe.

⁵⁷Henri Delacroix a atras atenția asupra a ceea ce este esențial activ la marii mistici creștini într-o lucrare ce ar merita să devină clasică (*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908). Idei asemănătoare vom afla și în importante lucrări ale lui Evelyn Underhill (*Mysticism*, Londra, 1911 și *The mystic way*, Londra, 1913). Acest din urmă autor se alătură, în multe din ideile sale, celor expuse de noi în *L'Evolution creatrice*, idei pe care le vom relua, dezvoltându-le, în prezentul capitol. Asupra acestui punct vezi mai ales *The mystic way*.

întrebăm cum de au putut fi ei socotiți bolnavi. Este drept că trăim într-o stare de echilibru instabil și că sănătatea medie a sufletului, ca și cea a corpului de altfel, este ceva greu de definit. Și totuși, există o sănătate intelectuală bine instalată, excepțională, care se recunoaște fără nici o dificultate. Ea se manifestă prin gustul acțiunii, prin facultatea de a se adapta și readapta circumstanțelor, prin fermitatea îmbinată cu suplețea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate care triumfa asupra complicațiilor și, în fine, printr-un bun simț superior. Nu cumva chiar la mistici aflăm toate acestea? Și nu pot ei oare servi drept definiție vie a robusteții intelectuale?

Dacă au fost considerați altfel, faptul se datorește stărilor anormale care, de cele mai multe ori, alcătuiesc preludiul unei transformări definitive. Ei povestesc despre viziunile lor, despre extazele și îneântările lor.

Asemenea fenomene le aflăm și la bolnavi, sunt constitutive bolii lor. Recent, a apărut o importantă lucrare asupra extazului considerat drept manifestare psihastenică.⁵⁸ Dar sunt stări morbide ce nu fac decât să imite stările sfinte; din cauza aceasta, cele din urmă nu sunt mai puțin sfinte, și nici primele -mai puțin morbide. Un nebun se crede împărat: el va da gesturilor, cuvintelor și actelor sale o alură sistematic napoleoniană, tocmai în acest fapt constând nebunia sa. Dar se va răsfărâge ceva din faptul nebuniei lui asupra lui Napoleon? La fel de bine poate fi parodiat

⁵⁸Pierre Janet, De l'angoisse a l'extase.

și misticismul, și vom avea de-a face cu o nebunie mistică: înseamnă aceasta că misticismul este nebunie? Totuși, este incontestabil faptul că extazele, viziunile, incantările, sunt stări anormale, și că este greu să aflăm limita exactă între anormal și morbid. De altfel, aceasta a fost și părerea marilor mistici. Ei au fost cei dintâi ce și-au prevenit discipolii împotriva unor viziuni ce pot fi pure halucinații. Și chiar propriilor viziuni, atunci când le aveau, nu le acordau în general decât o importanță secundară: erau incidentele presărate în cale, trebuiau depășite; au trebuit să lase în urma lor și îneân-tări și extaze, pentru a putea atinge pragul ultim, care era identificarea voinței umane cu voința divină. Adevărul este că stările anormale, asemănarea și uneori neândoielnica lor participare la stările morbide, vor fi ușor de înțeles dacă avem în vedere răsturnarea pe care o presupune trecerea de la static la dinamic, de la închis la deschis, de la viața obișnuită la viața mistică. Când sunt răscolite abisurile sufletului, ceea ce pătrunde la suprafață și atinge pragul conștiinței capătă forma unei imagini ori a unei emoții, dacă intensitatea este suficient de mare. Cel mai adesea, imaginea este halucinație pură, așa cum și emoția nu-i decât zadarnică agitație. Dar atât una, cât și cealaltă, pot exprima faptul că răsturnarea este o rearanjare sistematică în vederea unui echilibru superior. Și atunci, imaginea este simbolul a ceea ce se pregătește să fie, iar emoția este o mai bună adunare la sine a sufletului în așteptarea unei transformări. Cazul acesta din urmă este propriu misticismului, dar nici primul nu este cu desăvârșire

exclus; ceea ce este pur și simplu anormal poate fi dublat de ceea ce este cu siguranță morbid. Căci dereglarea relațiilor obișnuite dintre conștient și inconștient presupune întotdeauna un risc. Nu trebuie deci să ne mire dacă misticismul este uneori însoțit de tulburări nervoase; pe acestea din urmă le vom afla și în alte forme ale geniului, mai ales la muzicieni.

Va trebui să le considerăm drept accidente; căci nu aparțin propriu-zis misticii, așa cum nu sunt specifice nici geniilor muzicii.

Zguduit, în străfundurile sale, de curentul ce-l va duce cu sine, sufletul încetează să se mai întoarcă mereu înspre sine, sustrăgându-se o clipă legii ce dorește ca ins și specie să se condiționeze unul pe celălalt, circular. Sufletul se oprește, ca și cum ar asculta unei chemări. Apoi se lasă dus drept înainte. Nu percepe în chip direct forța care-l pune în mișcare, dar îi simte indefinita prezență sau o întrezărește în spatele unei viziuni simbolice. Apoi, sufletul este cuprins de o imensă fericire, de extazul în care se cufundă, ori de încântarca pe care o încearcă: Dumnezeu este acolo, iar el este în El.

Nu mai există mistere, întrebările dispar, obscuritatea se risipește; aceasta este o iluminare. Dar pentru câtă vreme? Imperceptibila neliniște ce plana asupra extazului coboară și i se alătură asemenea unei umbre a lui. Și deja aceasta va fi suficientă pentru a putea distinge, chiar și în stările ce vor urma. adevăratul misticism complet de ceea ce odinioară i-a fost anticipare ori pregătire. în fond, acea urmă de neliniște arată că sufletul marelui

mistic nu se oprește la extaz, ca punct final al unei călătorii. Este cu adevărat un repaus, dacă vreți, dar la fel cum, oprită într-o stație, mașina rămâne sub presiune, la fel și mișcarea sufletului se continuă printr-o cutremurare pe loc, în așteptarea unui nou salt înainte. Mai precis: oricât de intimă ar fi uniunea cu Dumnezeu, nu este definitivă decât dacă este totală. Fără îndoială, nu mai aflăm nici o distanță între gândire și obiectul gândirii, de vreme ce au căzut întrebările care măsurau și constituiau chiar depărtarea ca atare. Dispare și separația radicală între cel care iubește și cel care este iubit: căci Dumnezeu, este prezent iar fericirea nu-și mai află margine. Dar dacă sufletul se cufundă în Dumnezeu prin gândire și prin sentiment, ceva din cele ce sunt ale sufletului rămâne în afară; este voința: căci dacă sufletul ar acționa, fapta lui ar decurge numai din el. Viața nu-i este încă pe de-a-ntregul divină. Și sufletul știe: de aceea este vag neliniștit și tocmai agitația în repaus este caracteristica a ceea ce noi numim misticismul complet. Ea exprimă faptul că sufletul și-a luat elan spre a merge mai departe, că extazul interesează atât facultatea de a vedea și de a se emoționa, cât și facultatea de a voi, pe care va trebui s-o repună el însuși în Dumnezeu. Când sentimentul acesta a sporit până la a ocupa întreg sufletul, extazul dispare, sufletul se regăsește singur și, uneori, îl încearcă dezolarea. Obişnuit pentru o clipă cu lumina orbitoare, el nu mai distinge nici un contur în uinbră. Și nu-și dă seama de lucrarea profundă care se săvârșește obscur în sine. Simte că a pierdut enorm; dar încă nu știe că a pierdut spre a câștiga totul.

Aceasta este „noaptea obscură” despre care au vorbit marii mistici și care este, poate, ceea ce are mai semnificativ, în orice caz mai instructiv, misticismul creștin. Se pregătește faza definitivă, caracteristică marelui misticism. Este absolut imposibilă analiza acestei pregătiri ultime, misticii înșiși întreză-rindu-i cu greu mecanismul. Ne limităm la a spune că o mașină dintr-un oțel extrem de rezistent, construită în vederea unui efort extraordinar, se va afla cu siguranță într-o stare analogă dacă ar dobândi conștiința de sine în momentul montării ei. Piese sale fiind pe rând supuse celor mai dure încercări, unele fiind chiar aruncate și înlocuite cu altele, ea va avea sentimentul că-i lipsește ceva, aici și acum, al unei dureri răspândite peste tot. Dar suferința aceasta absolut superficială nu va avea decât să se aprofundeze, spre a se transforma în așteptarea și speranța unui instrument minunat. Sufletul mistic se vrea tocmai acest instrument. De aceea, va elimina din propria lui substanță tot ceea ce nu este îndeajuns de pur, de rezistent, de suplu, spre a putea fi folosit de Dumnezeu. Deja sufletul îl simte prezent pe Dumnezeu, deja crede că l-a întrezărit în viziunile sale simbolice, deja în extaz se unise cu El. Dar nimic din toate acestea nu era durabil, întrucât totul era contemplare: acțiunea va readuce sufletul la sine, despărțindu-l astfel de Dumnezeu. Acum, Dumnezeu este cel care acționează în el, prin el: unirea este totală și, prin urmare, definitivă. Acum, cuvinte ca mecanism și instrument evocă imagini ce ar fi mai bine să le lăsăm la o parte. Le putem utiliza pentru a ne forma o idee despre lucrarea de pregătire; însă nu

ne vor învăța nimic despre rezultatul ultim.

Să spunem doar că sufletul a dobândit, de acum înainte, un prea-plin de viață. Un elan imens. Un impuls irezistibil ce îl aruncă înspre cele mai ample acțiuni. Calma exaltare a tuturor facultăților sale face sufletul să vadă lucrurile în mare și, oricât de slab ar fi, să acționeze cu forță. Și mai ales, el vede simplu iar simplitatea aceasta, care uimește atât în cuvinte cât și în conduita unui astfel de om, îl conduce întru depășirea complicațiilor, de existența cărora pare a nici nu-și da seama. O știință înăscută ori, mai curând, o inocență dobândită, îi sugerează din prima clipă demersul util, actul decisiv, cuvântul căruia nu-i poți replica nimic.

Dar efortul rărnîne indispensabil, la fel puterea de îndurare și perseverența.

Acestea apar singure, se desfășoară de la sine într-un suflet în același timp activ și „activat”, a cărei libertate coincide cu activitatea divină. Ele reprezintă o enormă risipă de energie dar și un prea-plin de vitalitate care inundă sufletul, izvorând din chiar sursa vieții. Acum, viziunile sunt departe: divinitatea nu va ști să se arate din afară dinaintea unui suflet ce o conține pentru totdeauna. Nimic nu pare să deosebească esențial un astfel de om de semenii printre care locuiește. Doar el însuși își dă seama de transformarea care îl înalță în rândul acelor *adjutores Dei*, pacienți în raport cu Dumnezeu, agenți în raport cu oamenii.

Din această înălțare spirituală, omul nu resimte nici un orgoliu. Mare, din contra, îi este umilința. Și cum să nu fie umil, când singur a putut constata în

dialogurile sale tăcute cu sine, cu o emoție în care-și simțea sufletul în întregime topindu-se, ceea ce am putea numi umilința divină?

O anumită acțiune era preformată deja în misticismul care se oprișe la pragul extazului, adică la contemplație. Coborând cu greu din cer pe pământ, oamenii simțeau nevoia să meargă printre semenii lor, să-i învețe. Trebuiau să anunțe tuturor că lumea percepută cu ochii timpului este neândoielnic reală, dar există și altceva, care nu este doar simplă posibilitate ori probabilitate, asemenea concluziei unui raționament, ci este ceva la fel de cert ca și o experiență: cineva a văzut, cineva a atins, cineva știe. Era doar o veleitate de apostolat. De fapt, întreprinderea era descurajantă: cum poate fi propagată prin discurs convingerea dobândită dintr-o experiență? Și, mai ales, cum să exprimăm inexprimabilul? Asemenea întrebări nici măcar nu există pentru misticul complet. El simte în sine adevărul ivindu-se în chip firesc, fără efort, asemenea unei forțe active. Și la fel cum soarele își răspândește neîmpiedicat lumina, la fel și misticul va risipi în jur adevărul. Numai că nu-l va propaga prin simple discursuri.

Căci iubirea care îl mistuie nu mai este simpla iubire a unui om, pentru Dumnezeu, ci este iubirea însăși a lui Dumnezeu pentru toți oamenii. În Dumnezeu, prin Dumnezeu, el iubește cu o iubire divină întreagă omenirea.

Nu mai e în joc fraternitatea recomandată de filosofi în numele rațiunii, invocând faptul că toți oamenii se împărtășesc în chip original dintr-o aceeași esență

rațională: în fața unui atât de nobil ideal ne vom închina cu respectul cuvenit; ne vom strădui chiar să-l împlinim ca atare, dacă nu ridică prea multe probleme individului și comunității; însă nu ne vom așeza sub semnul lui cu pasiune. Sau, dacă ar fi astfel, ar însemna că am respirat parfumul îmbătător lăsat de misticism în vreun colț de civilizație. Filosofii înșiși ar fi pus cu atâta siguranță principiul participării egale a tuturor oamenilor la o esență superioară, principiu atât de puțin conform experienței curente, dacă nu s-ar fi aflat mistici care să îmbrățișeze întreaga omenire într-o unică și indivizibilă iubire? Aici nu este deci vorba despre fraternitatea a cărei idee ne-am construit-o, spre a o transforma mai apoi în ideal. Nu este vorba nici despre intensificarea simpatiei înnăscute a omului pentru om.

De altfel, ne putem întreba dacă un atare instinct a existat vreodată și altcumva decât în imaginația filosofilor, în care s-a ivit din motive de simetrie. Familia, patria, umanitatea, apărând drept cercuri din ce în ce mai vaste, s-au gândit probabil că omul trebuia să iubească în chip natural umanitatea, la fel cum își iubește patria și familia. În realitate însă, grupul familial și grupul social sunt singurele voite de natură, singurele cărora le corespund instinctele, iar instinctele sociale pot determina societățile mai curând să lupte unele împotriva celorlalte decât să se unească pentru a se constitui efectiv în umanitate. Cel mult, sentimentul familial și social, prisosind în mod accidental, se vor putea aplica dincolo de granițele naturale, fie prin joc, fie prin bogății

nemăsurate; dar acestea nu ajung niciodată prea departe. Întru totul altfel este iubirea mistică pentru umanitate. Ea nu prelungește un instinct, nici nu derivă dintr-o idee. Nu ține nici de sensibil, nici de rațional. Implicit, este atât unul, cât și celălalt; dar efectiv -este mult mai mult. Căci o astfel de iubire este rădăcina însăși a sensibilității și a rațiunii, rădăcina tuturor celorlalte lucruri. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu pentru lucrarea sa, cea care a făcut totul; ea dezvăluie celui ce va ști să o întrebe secretul creației. Ea este mai curând de esență metafizică decât morală. Și va voi, cu ajutorul lui Dumnezeu, să desăvârșească creația speciei umane și să facă din omenire ceea ce ar fi fost ea dacă s-ar fi putut constitui definitiv fără de ajutorul omului însuși. Sau, pentru a folosi cuvinte care spun, după cum vom vedea, unul și același lucru într-un alt limbaj: direcția iubirii este tocmai direcția elanului vieții; ea este chiar acest elan, comunicat integral oamenilor privilegiați care vor voi să-l imprime întregii omeniri și, printr-o contradicție realizată, să convertească în efort creator acest lucru creat care este specia, să facă din ceea ce este prin definiție o oprire -o mișcare. Va reuși ea oare? Dacă misticismul trebuie să transforme omenirea, nu va putea altfel decât transmițând, din aproape în aproape, încet, o parte din el însuși. Misticii simt bine acest lucru. Cel mai mare obstacol întâlnit de ei este cel care a împiedicat crearea unei umanități divine. Omul trebuie să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții: cu alte cuvinte, omenirea este o specie animală, supusă, ca atare, legii care conduce lumea animală și condamnă viul să se hrănească cu

viu. Hrana fiindu-i deci disputată atât de natură în general cât și de cei de aceeași specie cu el, omul își folosește în mod necesar întreg efortul său spre a și-o procura; inteligența lui este alcătuită tocmai pentru a-i putea furniza arme și unelte în vederea luptei și a muncii.

Și cum ar putea omenirea, date fiind aceste condiții, să-și întoarcă spre cer o atenție esențial fixată pe pământ?

Dacă totuși este posibil, aceasta nu se va realiza decât prin folosirea simultană sau succesivă a două metode extrem de diferite. Prima va consta într-o atât de puternică intensificare a muncii intelectuale, încât va purta inteligența mult dincolo de ceea ce natura a voit pentru ea, iar simpla unealtă va ceda locul unui sistem imens de mașini capabile să elibereze activitatea umană, eliberarea fiind, de altfel, consolidată printr-o organizare politică și socială ce va asigura mașinismului destinația lui reală.

Mijloc periculos, fără îndoială, pentru că mecanicul, dezvoltându-se, s-ar putea întoarce împotriva misticului: mai mult, mecanicul se va dezvolta cel mai bine ca o reacție de aparentă opoziție împotriva misticului.

Dar există riscuri ce se cer asumate: o activitate de ordin superior, care are nevoie de o activitate inferioară, va trebui să o suscite pe aceasta din urmă, chiar dacă va fi nevoită ulterior să se apere împotriva ei. Experiența ne arată că, dacă dintre două tendințe opuse dar complementare una crește în așa măsură încât tinde să ocupe întreg spațiul, cealaltă își va găsi un loc mai mic în chiar interiorul aceleia pentru a se

menține. Va veni și rândul ei, și va beneficia atunci de toate câte s-au realizat fără ea, de toate câte au fost orientate clar împotriva ei. Orice s-ar întâmpla, modalitatea aceasta nu se va putea utiliza ca atare decât mult mai târziu și, în așteptarea ei, există o cutotul altă cale de urmat. Este vorba despre a nu visa o propagare generală imediată a elanului mistic, fapt evident imposibil, și de a-l comunica, deși deja diminuat, unui mic număr de privilegiați care alcătuiesc laolaltă o societate spirituală. Societățile de felul acesta se pot răspândi; fiecare dintre ele, prin cîțiva dintre membrii lor excepțional dotați, vor da naștere uneia sau mai multor societăți asemănătoare. Astfel se va conserva și se va continua elanul până în ziua în care o profundă modificare a condițiilor materiale impuse omenirii de către natură va permite o radicală transformare sub aspect spiritual. Aceasta este calea urmată de marii mistici. Pentru că au fost constrânși și pentru că nu puteau proceda altfel, și-au risipit prea-plinul de energie în întemeierea ordinelor religioase ori a mănăstirilor. În acele momente, îndatorirea lor nu era să privească mai departe. Elanul de iubire care-i făcea să înalțe omenirea până la Dumnezeu și să desăvârșească creația divină, nu se putea realiza pe deplin, după părerea lor, decât cu ajutorul Domnului, ale cărui instrumente se considerau a fi. Deci întreg efortul lor trebuia să se concentreze asupra unei sarcini imense, extrem de dificile, însă limitate. Se vor ivi și alte eforturi, altele deja se iviseră; dar toate vor fi convergente, de vreme ce Dumnezeu le ținea în unitate.

De fapt, noi am simplificat mult lucrurile. Pentru un

plus de claritate și, mai ales, pentru a putea orândui în serie dificultățile, am raționat ca și cum misticul creștin, purtător al unei revelații interioare, s-ar fi ivit într-o omenire ce n-ar fi știut nimic despre această revelație. În fapt însă, oamenii cărora li se adresează misticul au deja o religie, care, de altfel, este și propria lui religie. Iar dacă el avea viziuni, ele nu făceau decât să transpună în imagini ceea ce religia îi inoculase deja sub forma ideilor. Dacă exista și extazul, el îl unea cu un Dumnezeu care neândoielnic depășea toate câte și-ar fi putut imagina omul și care corespundea totuși descrierii abstracte furnizate lui de religie. Ne-am putea chiar întreba dacă nu cumva aceste învățăminte abstracte stau la originea misticismului, și dacă acesta a făcut vreodată și altceva în afara faptului de a trece din nou peste litera dogmei, spre a o rescrie din nou, de astă dată cu litere de foc. În acest caz, rolul misticului va fi doar acela de a aduce religiei ceva din ardoarea care îl animă, încercând astfel s-o reanime. Desigur, cel ce profesează o atare opinie nu va întâmpina prea mari dificultăți în a o face acceptată, în fond, învățămintele religiei se adresează, ca orice alte învățăminte, inteligenței; și ceea ce ține de ordinea intelectuală poate deveni accesibil tuturor. Fie că aderăm sau nu la o religie anume, vom ajunge întotdeauna s-o asimilăm intelectual, chiar dacă misterele ei ni le vom reprezenta ca aparținând misteriosului. Din contra, misticismul nu comunică nimic, absolut nimic celui care n-a simțit nimic. Cu toții vor putea înțelege deci că misticismul se inserează, din vreme în vreme, original și infailibil, într-o religie preexistentă,

formulată în termeni inteligenți; va fi greu, în schimb, să-i determinăm să admită ideea unei religii care n-ar exista decât prin misticism, pentru care ea ar fi un extract intelectual formulabil, în consecință, generalizabil. Nu va trebui să cercetăm care dintre aceste două interpretări convine ortodoxiei religioase. Vom spune doar că din punctul de vedere al psihologului, cea de-a doua este mult mai verosimilă decât prima. Dintr-o doctrină ce nu este decât doctrină, cu greu va decurge entuziasmul ardent, iluminarea, credința ce mută munții. Dar presupuneți că incandescența, materia aceasta efervescentă, este turnată fără greutate în tiparul unei doctrine, devenind, prin solidificare, acea doctrină însăși. Ne reprezentăm deci religia drept o cristalizare, operată printr-o răcire savantă, a ceea ce misticismul depune -materie arzândă -în sufletul omenirii.

Prin religie, toți vor putea dobândi câte puțin din ceea ce posedă pe deplin cîțiva privilegiați. Este adevărat că ea a trebuit să accepte multe pentru a izbuti să se facă pe sine acceptată. Omenirea nu înțelege noul decât dacă ia urma celor vechi. Or vechi era, pe de o parte, edificiul construit de filosofii greci, și pe de altă parte, cele imagnate de religiile antice. Neândoielnic este și faptul că, la rîndul său, creștinismul a preluat mult și dintr-o parte, și din cealaltă. Este copleșit de filosofia greacă, dar a păstrat bine și rituri, ceremonii ori chiar credințe ale religiei numită de noi statică ori naturală. Era interesul creștinismului, căci adoptând parțial neo-platonismul aristotelic și-a putut alătura gândirea filosofică, iar împrumuturile de la religiile antice trebuiau să ajute

religia cea nouă, de sens opus lor, neavând nimic comun cu cele de odinioară în afara numelui, să devină populară. Dar nimic din toate acestea nu era esențial: esența noii religii trebuia să fie răspândirea misticismului. Există o vulgarizare nobilă, care respectă liniile adevărului științific, și care permite spiritelor mai puțin cultivate să-și reprezinte în mare acest misticism până în clipa în care un efort superior le va dezvălui amănuntul și, mai ales, le va ajuta să-l înțeleagă în profunzime semnificația. Ni se pare că propagarea misticității de către religie aparține aceluiași gen. în sensul acesta, religia este pentru misticism ceea ce este vulgarizarea pentru știință.

Misticul va afla dinainte-i o omenire pregătită de alți mistici, invizibili și prezenți în religia care se învață, și care-i așteaptă venirea. Chiar misticismul său este impregnat de această religie, întrucât prin ea și-a aflat și el începutul. Teologia sa se va conforma în general celei profesate de teologi. Inteligența și imaginația lui vor folosi învățăturile teologilor spre a transpune astfel în cuvinte cele simțite de el, și în imagini materiale -ceea ce misticul vede în mod spiritual. Și îi va fi ușor, pentru că teologia cuprinde tocmai izvorul care își află sursa în misticitate. Astfel, misticismul său beneficiază de religie, dorind ca religia să se sporească pe ea însăși cu el. Așa se explică rolul pe care misticul se simte chemat să-l joace, acela de a spori credința religioasă. în realitate, în cazul marilor mistici, este vorba despre o radicală transformare a omenirii, care începe cu exemplul lor personal.

Scopul nu va fi atins decât dacă s-ar constitui în cele din urmă ceea ce teoretic ar fi trebuit să existe

dintru începuturi: o omenire divină.

Misticism și creștinism se condiționează reciproc, la nesfârșit. Și totuși un început trebuie să existe. Prin însuși acest fapt, creștinismul își află originea în Christos. De pe pozițiile pe care ne situăm, nu prezintă atâta importanță faptul că Christos se numește ori nu se numește om. Nu contează nici măcar faptul că se numește Christos. Cei care au ajuns într-acolo încât au negat existența lui Iisus, nu vor împiedica Predica de pe munte să figureze în Evanghelie, alături de alte rostiri divine. Putem da autorului orice nume voim, dar asta nu înseamnă că nu există autor. Nu este cazul să ne punem aici asemenea întrebări. Vom spune doar că, dacă marii mistici sunt cu adevărat așa cum i-am descris noi, ei sunt imitatorii și continuatorii originali, dar incompleți, a ceea ce a fost, în chip desăvârșit Christos din Evanghelii.

El însuși poate fi considerat continuatorul profeților din Israel. Este cert faptul că religia creștină a fost o transformare profundă a iudaismului. S-a spus deja de multe ori: unei religii încă esențial națională i s-a substituit una capabilă să devină universală. Unui Dumnezeu care hotăra asupra tuturor celorlalți prin justiția dar și prin puterea sa, însă a cărui putere se exersa în favoarea poporului său și a cărui justiție viza în primul rând pe supușii lui, îi va urma un Dumnezeu al iubirii, ce va cuprinde, în iubirea sa, întreaga omenire. Tocmai de aceea ezităm să clasificăm profeții evrei în rândul mysticilor antichității: Jahve era un prea sever judecător, între Israel și Dumnezeul lui nu a fost suficientă intimitate

pentru ca iudaismul să fi putut fi misticism în sensul definit de noi. Și totuși, nici o altă orientare afectivă ori în ordinea gândirii n-a contribuit mai mult decât profetismul evreu la suscitarea misticismului numit de noi complet, și anume misticismul creștin. Și aceasta pentru că, deși au existat și alte curente ce au purtat sufletele către un misticism contemplativ, meritând astfel să fie considerate mistice, ele n-au depășit pragul contemplației pure. Spre a depăși intervalul dintre gând și faptă era necesar elanul, care le lipsea. Elanul acesta îl aflăm la profeți: ei au avut patima justiției, au reclamat justiția în numele Dumnezeului lui Israel. Iar creștinismul, cel care a urmat iudaismului, datorează în mare măsură tocmai profeților evrei misticismul său activ, capabil să se avânte în cucerirea lumii.

Dacă misticismul este cu adevărat ceea ce tocmai am spus, atunci el trebuie să furnizeze un instrument ce ne permite o abordare oarecum experimentală a problemei existenței și naturii lui Dumnezeu. De altfel, nici nu vedem cum altfel ar putea filosofia să analizeze această problemă. În mod general, estimăm că un obiect care există este un obiect care este, ori ar putea fi perceput. Este deci un obiect dat într-o experiență, reală sau posibilă. Fiecare poate construi dintr-o dată bunul său plac ideea unui obiect ori a unei ființe, așa cum procedează geome-trul cu figurile sale: doar experiența singură va stabili dacă acea figură există efectiv în afara ideii astfel construite. Veți spune că aceasta e problema, că este vorba tocmai despre a ști dacă o anumită Ființă nu s-ar deosebi de toate celelalte tocmai prin aceea că ea ar fi

inaccessibilă experienței noastre și totuși la fel de reală ca și celelalte ființe? Admit pentru o clipă ideea aceasta, chiar dacă o asemenea afirmație, precum și raționamentele ce i se adaugă îmi par a implica o iluzie fundamentală. Va rămâne însă de stabilit că Ființa astfel definită, astfel demonstrată, este cu adevărat Dumnezeu. Veți pretexta oare că astfel este prin definiție, și că suntem liberi să dăm ce sens voim cuvintelor pe care le definim? Sunt dispus să admit, dar dacă atribuiți cuvântului un sens radical diferit de cel pe care-l are el de obicei, înseamnă că se aplică unui obiect nou; raționa-mente nu vor mai avea în vedere vechiul obiect; se va înțelege de la sine că vorbiți de fapt despre un alt obiect. Acesta este chiar cazul general al filosofiei, atunci când ea vorbește despre Dumnezeu. Este atât de puțin acel Dumnezeu la care se gândesc majoritatea oamenilor îneit dacă printr-o minune, și împotriva părerii filosofilor, Dumnezeu astfel definit ar coborî în câmpul experienței, nimeni nu l-ar recunoaște. Religia, fie ea statică ori dinamică, îl consideră drept o Ființă ce poate întreține o anumită relație cu omul. Or, tocmai de această faptă este incapabil Dumnezeul lui Aristotel, cel adoptat, cu câteva mici modificări, de majoritatea succesorilor lui. Fără a încerca aici un examen aprofundat al concepțiilor aristotelice asupra divini-tății, vom menționa doar că ele par să ridice o dublă întrebare:

(1) de ce Aristotel a pus drept principiu prim un Motor imobil, Gândirea care se gândește pe sine, închisă în ea însăși, și care nu acționează decât prin atracția exercitată de perfecțiunea ei;

(2) de ce, odată pus acest principiu, i-a dat numele de Dumnezeu?

Răspunsul nu e greu la nici una din cele două întrebări: teoria platoniciană a Ideilor a dominat toată gândirea antică, în așteptarea vremurilor când va pătrunde și în filosofia modernă; or, raportul aristotelic dintre principiul prim și lume este tocmai cel stabilit de Platon între Idee și lucru.

Pentru cel care nu vede în idei decât produse ale inteligenței sociale și individuale, nu este nimic uimitor în faptul că ideile în număr determinat, imuabile, corespund lucrurilor indefinit variate și schimbătoare ale experienței noastre : de fapt, noi ne punem de acord pentru a afla asemănări între lucruri în ciuda diversității lor și pentru a căpăta puncte stabile de vedere asupra lor, în ciuda instabilității; obținem astfel idei asupra cărora avem o anumită influență, în timp ce lucrurile ca atare ne alunecă printre degete.

Toate acestea sunt lucrări omenești. Însă cel care începe să filosofeze când societatea și-a dus deja destul de departe munca ei, și care află rezultatele muncii acesteia depuse în limbaj, poate fi cuprins de admirație în fața sistemelor de idei după care par a se ordona lucrurile. Nu vor fi ele, în imuabilitatea lor, modelele pe care se vor limita să le imite lucrurile schimbătoare și mișcătoare? Și nu vor fi ele realitatea cea adevărată, în timp ce schimbarea și mișcarea vor traduce neîncetata și inutila încercare a lucrurilor cvasi-inexistente, care aleargă, într-un anume sens. după ele însele, de a coincide cu imuabilitatea Ideii? Înțelegem deci că, punând deasupra lumii sensibile o

ierarhie a Ideilor, dominată de Ideea Ideilor care este Ideea de Bine, Platon a judecat că Ideile în general, și cu atât mai mult Binele, acționează prin atracția propriei lor perfecțiuni. Dar tocmai acesta este, după Aristotel, modul de acțiune al Gândirii.

Al gândirii care nu este chiar fără legătură cu Ideea Ideilor.

Este adevărat că Platon nu a identificat-o cu Dumnezeu; Demiurgul din Timaios, cel care organizează lumea, este distinct de Ideea de Bine. Dar Timaios este un dialog mitic; Demiurgul are existență doar pe jumătate. Și Aristotel, care renunță la mituri, face să coincidă cu divinitatea o Gândire care, se pare, abia este o Ființă gânditoare și pe care am putca-o numi mai curând Idee decât Gândire. Prin aceasta. Dumnezeul lui Aristotel nu are nimic comun cu zeii adorați de greci. Dar nici cu Dum-nezeul cărților sfinte. Statică ori dinamică, religia aduce dinaintea filosofici un Dumnezeu care ridică cu totul alte probleme. Totuși, acestui Dumnezeu i s-a atașat metafizica în general, cu riscul de a-l feri de un atribut ori altul, incompatibil cu esența sa. Dacă l-ar fi considerat însă dintru începuturile Lui! L-ar fi putut vedea formându-se prin comprimarea tuturor ideilor în una singură. De ce oare n-a considerat și toate aceste idei! Căci ar fi văzut că ele servesc, înainte de toate, la pregătirea acțiunii asupra lucrurilor, a individului și societății, că tocmai în acest scop le furnizează societatea individului și că erijarea chintesenței lor în divinitate constă pur și simplu în divinizarea socialului. în fine, de ce n-a analizat oare condițiile sociale ale acestei acțiuni individuale și

natura muncii îndeplinite de individ cu ajutorul societății! Ar fi constatat că, spre a simplifica munca dar și pentru a ușura cooperarea, începem prin a reduce lucrurile la un mic număr de categorii sau de idei traductibile în cuvinte, fiecare dintre ele reprezentând o proprietate sau o stare stabilă dobândită de-a lungul unei deveniri: realul este mișcător, sau, mai curând, este mișcare, și noi nu percepem decât continuități de schimbare. Însă pentru a acționa asupra realului, și mai ales pentru a duce spre bine munca de fabricare, cea care este obiectul propriu al inteligenței umane, trebuie să fixăm, prin gândire, stații, în același fel în care așteptăm câteva minute de încetinire ori de relativă oprire pentru a trage asupra unei ținte mobile. Iar repausurile acestea, care nu sunt decât accidente ale mișcării și care, de altfel, se reduc la pure aparențe, aceste calități nefiind decât instantanee luate asupra mișcării, în ochii noștri devin realul și esențialul, tocmai pentru că sunt cele care interesează acțiunea noastră asupra lucrurilor. Repausul devine pentru noi anterior și superior mișcării, aceasta nefiind decât o agitație în vederea atingerii repausului. Astfel, imuabilitatea va sta deasupra mobilității care nu va fi decât o deficiență, o lipsă, o căutare a formei definitive. Mai mult, tocmai prin îndepărtarea dintre punctul în care lucrul este și în care trebuia, sau dorea să fie, se va defini și chiar se va măsura mișcarea și schimbarea. Astfel durata devine o degradare a ființei și timpul privarea de eternitate. Întreagă metafizica aceasta este implicată în concepția aristotelică asupra divinității. Ea constă în divinizarea

atât a muncii sociale care este premergătoare limbajului, cât și a muncii individuale de fabricare, care necesită stăpâni ori modele: eido (Ideea sau Forma) este ceea ce corespunde acestei duble munci; Ideea Ideilor sau Gândirea Gândirii se trezește a fi divinitatea însăși. Când am reconstituit astfel originea și semnificația Dumnezeului lui Aristotel, ne întrebăm cum pot analiza modernii existența și natura lui Dumnezeu, încurcându-se cu probleme insolubile ce nu apar decât atunci când considerăm divinitatea din punctul aristotelic de vedere și consimțim să atribuim acest nume unei ființe pe care oamenilor nu le-a trecut niciodată prin minte s-o invoce.

Rezolvă experiența mistică toate aceste probleme? Vedem ce probleme anume ridică ea. Le-am îndepărtat pe acelea care făceau din orice mistic un dezechilibrat, din orice misticism -o stare patologică. Marii mistici, singurii de care ne ocupăm aici, au fost în general bărbați și femei de acțiune, de un bun simț superior: nu contează că au avut drept imitatori niște dezechilibrați, sau că unii dintre ei s-au resimțit, în anumite momente, în urma unei tensiuni extreme și prelungite a inteligenței și a voinței; mulți dintre oamenii de geniu au trecut prin stări asemănătoare. Dar există o altă serie de obiecții, de care este imposibil să nu ținem seama. Invocăm faptul că experiența acestor mistici este individuală și excepțională, că nu poate fi controlată de marea majoritate a oamenilor, că nu este, prin urmare, comparabilă cu experiența științifică și că nu va ști să rezolve problemele. Multe ar fi de spus asupra acestui punct. Mai întâi, trebuie ca o experiență științifică ori,

mai general, o observație înregistrată de știință, să fie întotdeauna susceptibilă de repetiție sau de control. în vremea când Africa centrală era terra incognita, geografia se punea la dispoziția unui singur explorator dacă el oferea suficiente garanții de competență și onestitate.

Traseul călătoriilor lui Livingstone a figurat mult timp pe hărțile atlaselor noastre. Veți răspunde că verificarea era posibilă de drept, dacă nu în fapt, că și alți călători erau liberi să se ducă să se convingă, că, de altfel, harta alcătuită după indicațiile unui singur călător era provizorie și aștepta ca explorările ulterioare să o confirme definitiv. De acord: dar și misticul a făcut o călătorie pe care și alții o pot reface de drept, dacă nu în fapt; iar cei care sunt efectiv capabili de acest lucru sunt la fel de numeroși ca și cei ce au avut îndrăzneala și energia unui Stanley, cel plecat pe urmele lui Livingstone. Dar nu sunt suficiente cele spuse. Căci alături de sufletele ce vor urma până la capăt calea misticii, aflăm multe care vor străbate măcar o parte a ei.

Și câte nu vor fi fiind acelea ce au făcut cîtiva pași, fie printr-o încordare a propriei voințe, fie grație unei predispoziții a naturii lor!

William James declara că nu a străbătut niciodată vreo stare mistică; dar adăuga că, auzind oamenii vorbind despre aceste experiențe de ei cunoscute, „*ceva din el le răspundea, ca un ecou*”.

Probabil că majoritatea dintre noi se află în aceeași situație. N-ar folosi la nimic să le opunem protestele indignate ale celor care nu văd în misticism decât înșelătorie ori nebunie. Desigur că există și oameni

închiși cu desăvârșire oricărei experiențe mistice, incapabili să simtă sau să-și imagineze ceva în acest sens. Dar în egală măsură întâlnim și oameni pentru care muzica nu este decât un zgomot; și unii dintre ei vorbesc despre muzicieni cu aceeași mânie, cu același ton de ranchiună personală. Nimeni nu va afla aici un argument împotriva muzicii. Să vedem dacă examenul cel mai superficial al experienței mistice nu va crea deja o prezumție în favoarea validității ei.

Mai întâi, trebuie să remarcăm acordul mysticilor între ei; faptul este frapant în special la mysticii creștini. Spre a atinge deificarea desăvârșită ci străbat o serie de stări care pot varia de la un mistic la altul, dar, cu toate acestea, sunt mult asemănătoare. În orice caz, calea parcursă este aceeași, admitând totuși că opririle o jalonează în mod diferit. Oricum, termenul final este același. În descrierile stării definitive regăsim aceleași expresii, aceleași imagini, aceleași comparații, deși în general autorii sunt străini unii altora. Ni se poate răspunde că ei se mai cunosc câteodată între ei, și că, de altfel, există o tradiție mistică și ea i-a influențat pe toți. De acord, dar va trebui să observăm că marilor mystici nu le prea pasă de tradiție; fiecare dintre ei își are propria originalitate care nu este voită, care n-a fost dorită, însă de care ne dăm seama că este legat în chip esențial: ea semnifică faptul că acel mistic este obiectul unei excepționale favori, deși nemeritată. Veți răspunde că identitatea de religie este suficientă spre a explica asemănarea, că toți mysticii creștini s-au hrănit din Evangheliile, că au primit cu toții o aceeași învățătură teologică. Ar însemna să uitați că, dacă

asemănările între viziuni se explică în fond prin identitatea de religie, viziunile ocupă prea puțin loc în viața marilor mistici; ele sunt repede depășite, neavând pentru ei decât o valoare simbolică. În ceea ce privește învățătura teologică în general, ei par să o accepte cu o absolută docilitate și, în particular, ascultă de confesorul lor. Dar, așa cum s-a spus cu subtilitate, „ei nu ascultă decât de ei înșiși, iar un instinct sigur îi îndreaptă spre omul care îi va orienta precis pe calea pe care ei doresc să meargă. Dacă acest om se abate, misticii nu vor ezita să se dezică de autoritatea lui și să sc prevaleze de o libertate superioară, întăriți fiind de relațiile lor directe cu divinitatea”.⁵⁹

Va fi interesant să analizăm îndeaproape raportul dintre conducător și condus. Vom afla că acela care, dintre ei doi, a acceptat cu umilință să fie condus, a devenit încă o dată, cu nu mai puțină umilință, conducătorul. Dar nu acesta este cel mai important lucru pentru noi. Am dori doar să spunem că, deși asemănările exterioare între misticii creștini se pot datora identității de tradiție și de învățătură, acordul lor profund este semn al unei identități de intuiție care se va explica cel mai bine prin existența reală a Ființei cu care ei cred că se află în comuniune. Și ce va însemna dacă vom considera că și celelalte mistici, antice ori moderne, ajungând mai mult sau mai puțin departe, oprindu-se aici ori dincolo, urmează cu toate o aceeași direcție?

Suntem totuși de acord că experiența mistică,

⁵⁹M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, pagina 17.

considerată doar în ea însăși, separat, nu poate aduce filosofiei certitudinea definitivă. Ea nu va fi întru totul convingătoare decât dacă filo-sofia a ajuns pe o altă cale, cum ar fi experiența sensibilă și raționamentele fondate pe ea, să considere drept verosimilă existența unei experiențe privilegiate, în care omul poate intra în comuniune cu un principiu transcendent. Faptul că aflăm la mistici această experiență, exact în felul în care ne așteptam, ne va permite să o adăugăm rezultatelor dobândite, în vreme ce acestea din urmă vor răsfrânge asupra experienței mistice câte ceva din propria lor obiectivitate. Nu există o altă sursă de cunoaștere în afara experienței. Dar, cum notația intelectuală a faptului depășește în mod necesar faptul brut, trebuie ca toate experiențele să fie în mod egal concludente și să autorizeze o aceeași certitudine. Multe însă ne conduc la concluzii doar probabile. Totuși, probabilitățile se pot pune laolaltă, iar adiția lor va da un rezultat care echivalează practic cu certitudinea. Vorbeam odinioară despre acele „șiruri de fapte”, fiecare dintre ele fumizându-ne doar direcția adevărului, el însuși nemergând atât de departe: prelungind două dintre aceste șiruri până la punctul în care se intersectează, vom atinge totuși adevărul însuși. Topograful măsoară distanța la un punct inaccesibil considerându-l pe rând din două puncte la care are acces. Estimăm că această metodă a întretăierilor este singura ce ar putea face metafizica să înainteze definitiv. Prin ea se va stabili o corelare între filosofi; metafizica, asemenea științei, va progresa prin acumularea progresivă a rezultatelor dobândite, în loc de a se prezenta drept sistem

complet, ba acceptat, ba respins, totdeauna contestat, totdeauna de luat de la capăt. Or, tocmai aprofundarea unei anumite ordini de probleme, întru totul diferite de cea religioasă, ne-a condus la concluziile ce fac probabilă existența unei experiențe singulare, privilegiate, cum este cea mistică. Pe altă parte, experiența mistică, studiată pentru ea însăși, ne furnizează indicații capabile de a fi alăturate învățăturilor obținute într-un cu totul alt domeniu și printr-o cu totul altă metodă. Aflăm aici atât consolidare, cât și completare reciprocă.

Să începem deci cu primul punct.

Urmărind atât de aproape pe cât ne-a stat în putere datele biologiei, am ajuns la concepția unui elan vital și a unei evoluții creatoare. Le-am demonstrat la începutul capitolului precedent: concepția aceasta nu va avea nimic comun cu ipotezele ce alcătuiesc îndeobște bazele metafizicilor; era o condensare de fapte, un rezumat al rezumatelor. Și acum, de unde venea acel elan, care-i era principiul? Dacă-și era suficient sieși, atunci ce era în el însuși, ce sens trebuia dat ansamblului manifestărilor lui?

Faptele considerate nu aduceau nici un răspuns la aceste întrebări; dar ne putem da seama din ce direcție anume putea fi dat răspunsul. Energia care pătrunde materia ne apăruse ca infra-conștientă ori supra-conștientă, în orice caz, ca aparținând unei aceleiași specii ca și conștiința. Ea a trebuit să ocolească multe obstacole, să se îngusteze spre a putea trece, și, mai ales, să se împartă între linii divergente de evoluție. În cele din urmă, la extremitățile celor două linii evolutive principale am

aflat acele două moduri de cunoaștere în care energia s-a analizat pe sine spre a se materializa în instinctul insectei și în inteligența omului. Instinctul era intuitiv, inteligența -reflecta și rațională. Este adevărat că, pentru a deveni instinct, intuiția trebuise să sufere o degradare; și s-a concentrat asupra interesului speciei, iar ceea ce conservase în sine din conștiință, a căpătat o formă somnambulică. Dar la fel cum în jurul instinctului animal subzista o urmă de inteligență, și inteligența umană era aureolată de intuiție. La om, aceasta din urmă rămăsese pe deplin conștientă și dezinteresată, dar nu mai era decât o fulgurație ce nu se putea proiecta prea departe. Și totuși, de la ea venea lumina, dacă vreodată trebuia luminat interiorul elanului vital, semnificația și destinația lui. Căci ea era întoarsă înspre înlăuntrul; și dacă, printr-o primă intensificare, ea ne făcea să sesizăm continuitatea vieții noastre interioare, dacă majoritatea dintre noi nici nu merg mai departe, în schimb, o intensificare superioară o va purta, poate, până la rădăcinile ființei noastre și, prin aceasta, până la principiul însuși al vieții în general. Nu era oare acesta chiar privilegiul sufletului mistic?

Am ajuns astfel la ceea ce anunțasem drept cel de-al doilea punct. Inițial, problema fusese de a ști dacă misticii au fost sau nu bieți dezechilibrați, dacă povestea experiențelor lor era ori nu, fantezie pură. Dar întrebarea s-a rezolvat repede, cel puțin în ceea ce privește marii mistici. Mai apoi, s-a pus problema dacă misticismul n-a fost decât o credință mai ardentă, o formă imaginativă pe care o poate căpăta religia tradițională în sufletele pasionate, sau dacă,

asimilând cât mai mult cu putință din această religie, cerându-i chiar ei o confirmare și împrumutându-i rostirea, misticismul nu avea totuși un conținut original, direct inspirat de la chiar sursa religiei, și independent de ceea ce religia datorează tradiției, teologiei, Bisericii.

În primul caz, misticismul va rămâne în mod necesar la o anumită distanță de filosofie, căci aceasta lasă la o parte revelația ce are o dată, instituțiile care au transmis-o, credința care o acceptă: ea trebuie să se păstreze în limitele experienței și ale raționamentului. Dar în cel de-al doilea caz va fi suficient să considerăm misticismul în stare pură, curățat de viziuni, de alegorii, de formulele teologice prin care se exprimă, pentru a face din el un auxiliar puternic al demersului filosofic. Dintre aceste două concepții asupra raportului pe care misticismul îl întreține cu filosofia, ni s-a părut că s-a impus cea de-a doua. Va trebui să urmărim în continuare în ce măsură experiența mistică prelungește experiența ce ne-a condus la doctrina elanului vital. Toate informațiile furnizate de experiența mistică filosofiei îi vor fi înapoiate în formă de confirmări.

Pentru început, să remarcăm că misticii lasă la o parte ceea ce noi numim „false probleme”. Vom spune poate că ci nici nu-și pun măcar vreo problemă, fie ea falsă ori adevărată, și vom avea dreptate să spunem astfel. Dar nu e mai puțin sigur că ei ne aduc răspunsul implicit la probleme ce trebuie să neliniștească filosoful, și că problemele în fața cărora filosofia a greșit oprindu-se sunt gândite implicit de mistici ca fiind inexistente.

Am demonstrat în alt loc că o parte a metafizicii gravitează, conștient sau nu, în jurul problemei „de ce există ceva”: de ce materia, de ce spiritele sau de ce Dumnezeu mai curând decât nimic? Dar întrebarea aceasta presupune că realitatea umple un gol, că sub ființă pândește neantul, că nu există nimic de drept, și că trebuie să explicăm de ce în fapt există ceva.

Și această presuposiție este o pură iluzie, căci ideea neantului absolut are exact atâta semnificație cât și aceea a pătratului rotund. Absența unui lucru fiind întotdeauna prezența unui alt lucru -pe care preferăm să-l ignorăm, dat fiind că nu este cel care ne interesează ori cel pe care îl așteptăm o suprimare nu este niciodată altceva decât o înlocuire, o operație cu două fețe, pe care preferăm s-o privim sub un singur aspect. Ideea unei aboliri a întregului se distruge pe ea însăși, fiind de neconceput; este o pseudo-idee, un miraj al reprezentării. Dar, din motive deja analizate, iluzia este naturală; ea își află originea în structurile profunde ale înțelegerii. Ea ridică probleme ce alcătuiesc principala sursă a angoasei metafizice.

Cât despre mistic, el va considera că aceste probleme nici măcar nu se pun: iluziile de optică internă datorate structurilor inteligenței umane se estompează și dispar pe măsură ce ne înălțăm deasupra punctului omenesc de vedere. Pentru motive analoage, misticul nu se va neliniști nici din cauza dificultăților acumulate de filosofie în jurul atributelor „metafizice” ale divinității; el nu are ce să facă cu determinațiile care sunt de fapt negații și care nu se pot exprima decât negativ. El crede că vede ceea ce Dumnezeu este, și nu are nici o viziune a ceea ce

Dumnezeu nu este.

Deci filosoful va trebui să întrebe misticul asupra naturii lui Dumnezeu, sesizată în mod imediat în ceea ce are ea pozitiv, adică perceptibil cu ochii sufletului.

Filosoful ar fi putut ușor defini această natură, de ar fi voit să pună misticismul într-o formulă. Dumnezeu este iubire, și este obiect al iubirii: în aceasta constă întreagă toată contri-buția misticismului. Misticul nu va fi spus niciodată îndeajuns despre această dublă iubire. Descrierea lui este interminabilă întrucât lucrul descris este inexprimabil. Și totuși, el ne spune cu limpezime următoarele: iubirea divină nu este ceva de la Dumnezeu, ci este Dumnezeu însuși. De gândul acesta se va lega filosoful ce-l consideră pe Dumnezeu drept persoană, dar evită totuși să cadă în capeana unui antropomorfism grosolan. Se va gândi, spre exemplu, la entuziasmul ce poate cuprinde un suflet, ce arde cele ce sunt ale sufletului și se înstăpânește pentru totdeauna asupra întregului suflet. în situația aceasta, persoana coincide cu emoția; n-a fost niciodată ea însăși mai cu adevărat: este simplificată, unificată, intensificată. Și niciodată persoana n-a fost mai împovărată de gândire, dacă este adevărat, așa cum spuneam, că există două specii de emoție, una infra-intelectuală, și alta supra-intelectuală -care precede ideea și care este mai mult decât idee, dar care se va deschide întru idee dacă va voi, suflet pe deplin pur, să îmbrace forma unui trup. Ce poate fi mai elaborat, mai savant, decât o simfonie a lui Beethoven?

Dar de-a lungul întregii sale munci de aranjare, de

rearanjare și de alegere, care își urmează cursul în plan intelectual, muzicianul va urca înspre un punct aflat în afara acestui plan spre a găsi acolo acceptarea ori refuzul, direcția, inspirația. Iar punctul acela este locuit de o indivizibilă emoție pe care inteligența o va ajuta, desigur, să se explice pe sine prin muzică, dar care este ea însăși mai mult decât muzică, mai mult decât inteligență. Spre deosebire de emoția infra-intelectuală, ea va rămâne dependentă de voință. Spre a se putea raporta la ea, artistul va trebui să risipească de fiecare dată un efort, asemenea ochiului ce încearcă să aducă din nou în lumină steaua ce se cufundă imediat în noapte. O astfel de emoție seamănă fără îndoială, deși de departe, cu iubirea sublimă care este pentru mistic esența lui Dumnezeu. În orice caz, filosoful va trebui să se gândească la ea când va urmări din ce în ce mai îndeaproape intuiția mistică spre a o putea exprima în termenii inteligenței.

Dar insul poate să nu fie muzician ci, la modul general scriitor; atunci analiza propriei sale stări de suflet, în clipele când compune, îl va ajuta să înțeleagă cum poate fi iubirea, cea în care misticii vedeau esența însăși a divinității, în același timp și persoană și putere de creație. Când scrie, el rămâne de obicei în sfera conceptelor, a cuvintelor. Societatea îi furnizează idei elaborate de către predecesori, înmagazinate în limbaj; iar el le combină într-un chip diferit, după ce societatea însăși le-a remodelat până la un anumit punct pentru a face posibilă cuprinderea lor în structura imaginată de acel scriitor. Metoda aceasta, cu rezultate mai bune ori mai puțin bune, va

ajunge de fiecare dată, într-un timp restrâns, la un rezultat.

De altfel, opera produsă ar putea fi originală și valoroasă; adesea, ea va îmbogăți gândirea omenească. Dar nu va fi decât o creștere a reântoarcerii progresive; inteligența socială va continua să existe pe aceleași fundamente, pe aceleași valori. Acum, există o altă metodă de compoziție, mai ambițioasă, mai puțin sigură, incapabilă să spună când își va afla deplina împlinire și nici măcar dacă și-o va afla vreodată. Ea constă în urcarea, de la planul intelectual și social, până la acel punct al sufletului din care izvorăște exigența de creație. Se poate ca spiritul pe care l-a locuit să nu fi simțit pe deplin această experiență decât o singură dată în viață, dar ea este întotdeauna acolo, emoție unică, cutremurare ori elan primit din esența lucrurilor. Pentru a ne supune ei pe de-a-ntregul, ar trebui să ne cufundăm în trupul cuvintelor, să creăm idei, dar aceasta nu ar mai însemna comunicare, deci nici scriere. Totuși, scriitorul va încerca să realizeze irealizabilul. Va căuta emoția simplă, formă ce va voi să-i creeze materia, și cu ea alături, se va îndrepta înspre întâlnirea deja alcătuitelor idei, a cuvintelor deja existente, a tuturor decupajelor sociale din orizontul realului. De-a lungul întregului drum o va simți explicitându-se în semne din ea iscate, adică în fragmente ale propriei sale materializări. Cum pot fi făcute să coincidă cu lucrurile aceste elemente, fiecare dintre ele unic în felul său? Va trebui să violenteze cuvintele, să forțeze elementele. Și nici astfel succesul nu-i va fi asigurat: scriitorul se întreabă în fiecare clipă

dacă îi va fi dat să ajungă până la capăt. Pentru fiecare reușită parțială înalță rugă de mulțumire întâmplării, asemenea unui alcătuitor de calambururi ce ar putea mulțumi vorbelor aflate în cale că s-au pretat la jocurile lui. Dar dacă-și atinge scopul, el va îmbogăți umanitatea cu o gândire capabilă să îmbrace un aspect nou pentru fiecare nouă generație, cu un capital producător de beneficiu la nesfârșit, și nu cu o sumă oarecare risipită imediat. Acestea sunt cele două metode de compoziție literară. Deși nu se exclud în mod absolut, ele diferă radical. Spre a-și reprezenta ca energie creatoare iubirea considerată de mistic drept esența lui Dumnezeu, filosoful va trebui să aibă în atenție cea de-a doua metodă, imaginea pe care o poate ea oferi, aceea a creației materiei prin formă.

Dar are iubirea aceasta vreun obiect? Să remarcăm că o emoție de ordin superior își este suficientă sieși. O anume muzică sublimă exprimă iubirea. Și totuși, nu este iubire pentru nimeni. O altă muzică va fi altă iubire. Vor exista aici două orizonturi afective distincte, două parfumuri diferite, în ambele situații iubirea fiind definită nu prin obiectul, ci prin esența ei. Cu toate acestea, este greu de conceput o iubire activă ce nu se adresează nimănui. În definitiv, misticii sunt cu toții de acord în a mărturisi că Dumnezeu are nevoie de noi, așa cum noi avem nevoie de Dumnezeu. Și de ce ar avea nevoie Dumnezeu de noi, dacă nu pentru a ne iubi? Aceasta va fi concluzia filo-sofului atașat experienței mistice. Creația îi va apare ca o lucrare a lui Dumnezeu pentru a crea creatori; pentru a-și aduce aproape ființe demne de iubirea lui.

Am ezita să admitem acest gând, dacă ar fi fost vorba numai de mediocrii locuitori ai unui colț de univers numit Pământ. Însă, așa cum notam altădată, se pare că viața animă toate planetele legate de toate stelele. Neândoielnic, ea îmbracă formele cele mai variate și mai îndepărtate de cele imaginate de noi, dată fiind diversitatea condițiilor care i-au fost date. Însă peste tot viața are o aceeași esență, și anume acumularea treptată de energie potențială, ce va fi brusc cheltuită în acte libere. Am putea ezita în continuare să admitem cele de mai sus, dacă am considera drept accidentală apariția, printre animalele și plantele ce locuiesc pământul, a unei ființe vii cum este omul, capabil să iubească și să se facă iubit. Dar am demonstrat că apariția omului, deși nu a fost predeterminată, nu a fost nici accidentală. Deși au existat și alte linii evolutive alături de cea care a dus până la om, și în ciuda a ceea ce este incomplet în omul însuși, putem spune, păstrându-ne în imediata apropiere a experienței, că omul este rațiunea de a fi a vieții pe planeta noastră. În fine, am mai putea încă ezita dacă am crede că universul este esențial materia brută, iar viața se suprapune acestei materii. Am arătat însă contrariul, și anume faptul că materia și viața, așa cum le definim noi, sunt date solidar, laolaltă. În aceste condiții nimic nu mai împiedică filosoful să-și ducă până la capăt ideea sugerată lui de mistică, a unui univers ce nu va fi decât aspectul tangibil al iubirii și al nevoii de a iubi, cu toate consecințele pe care le antrenează emoția creatoare, adică cu apariția ființelor vii în care emoția își află complementul, și cu apariția unei infinități de alte

ființe vii, fără de care primele nu s-ar fi putut ivi, și, în fine, cu apariția unei imensități de materialitate fără de care viața însăși n-ar fi fost posibilă.

Neândoielnic, am depășit aici concluziile prezente în Evoluția creatoare.

Dorisem să ne păstrăm pe cât posibil cât mai aproape de fapte. Nu spuneam nimic ce n-ar fi putut fi confirmat într-o zi de biologie. În așteptarea confirmării, dețineam rezul-tate pe care metoda filosofică, așa cum o înțelegem noi, ne autoriza să le considerăm adevărate. Aici însă, ne aflăm mai curând în domeniul verosimilului. Dar nu vom fi repetat niciodată îndeajuns faptul că certitudinea filosofică comportă grade, că apelează în același timp atât la intuiție, cât și la raționament; și dacă intuiția învecinată științei este susceptibilă de prelungire, faptul acesta nu se poate realiza ca atare în afara intuiției mistice. De fapt, concluziile expuse aici completează în chip natural, deși nu și necesar, cele ale precedentelor noastre lucrări. O energie creatoare care va fi iubire și care va voi să extragă din ea însăși ființe demne de a fi iubite, va putea însămânța astfel lumile a căror materialitate, în măsura în care se opune spiritualității divine, ar exprima doar distincția între ceea ce este creat și ceea ce creează, între notele juxtapuse ale simfoniei și emoția invizibilă care le-a lăsat să se risipească în afara ei. În fiecare dintre aceste lumi, elanul vital și materia brută vor fi două aspecte complementare ale creației, viața preluând de la materia pe care o traversează subdiviziunea ei în ființe distincte, puterile pe care viața le poartă în sine rămânând laolaltă contopite în măsura în care le

permite spațialitatea materiei ce le manifestă.

Această întrepătrundere nu a fost cu putință pe planeta noastră : totul ne conduce la ideea că materia care se află aici drept complementară vieții a fost prea puțin făcută pentru a favoriza elanul vital. Impulsul original a dus deci la progresul evolutiv divergent, în loc să se mențină indivi-zat până la capăt. Chiar și pe linia evolutivă pe care a trecut esențialul acestui impuls, el a sfârșit prin a-și epuiza efectul, sau, mai curând, mișcarea s-a convertit din rectilinie, în circulară. Omenirea, care este termen final al acestei linii evolutive, se învârtește în acest cerc.

Aceasta era concluzia noastră.

Pentru a o putea prelungi și altfel decât prin supoziții arbitrare, n-am avut decât să urmăm indicația misticii. Să considerăm curentul vital ce traversează materia și care îi este, fără îndoială, însăși rațiunea de a fi, drept dat pur și simplu. Și să nu ne întrebăm dacă omenirea, care este rezultanta direcției principale, avea și altă rațiune de a fi în afară de ea însăși. Intuiția mistică pune această dublă problemă, rezolvând-o totodată. Energia creatoare trebuind să se definească prin iubire, la existență au fost chemate ființe destinate să iubească și să fie iubite. Distincte de Dumnezeu, care este această energie însăși, ele nu se puteau ivi decât într-un univers, și tocmai de aceea s-a ivit și universul, în colțul de univers care este planeta noastră, și probabil în întreg sistemul nostru planetar, astfel de ființe, spre a se produce, au trebuit să se constituie într-o specie; specie care a necesitat o mulțime de alte specii, care i-au fost fie pregătire, fie sprijin, fie deșeuri. Aiurea, poate că nu există decât

indivizi radical diferiți, admitînd că ar fi tot multipli, tot muritori; și poate că ei au fost realizați dintr-o dată, pe deplin desăvârșiți. În orice caz, pe pămînt, specia care le este tuturor celorlalte rațiunea de a fi, nu este decât parțial ea însăși. Și nici măcar nu s-ar fi gândit să revină pe de-a-ntregul la sine dacă anumiți reprezentanți ai ei n-ar fi reușit, printr-un efort individual care s-a suprapus lucrării vieții în general, să înfrîngă rezistența opusă de instrument, să triumfe asupra materialității, să-l regăsească pe Dumnezeu. Asemenea oameni sunt misticii. Ei au deschis calea pe care o vor putea străbate și alții. Și prin aceasta, ei au arătat filosofului de unde vine și încotro va merge viața.

Vom repeta neobosit că omul înseamnă prea puțin pe pămînt, iar pămîntul -în univers.

Cu toate acestea, prin chiar corpul lui, omul este departe de a ocupa doar locul minim ce-i este de obicei acordat și cu care se mulțumește însuși Pascal, de vreme ce reducea „trestia gânditoare” la a nu fi, material vorbind, decât o trestie. Căci, dacă și corpul nostru este materia la care se referă conștiința, înseamnă că el este coextensiv conștiinței noastre, înțelege toate câte le percepem, urcă până la stele. Dar corpul acesta imens se schimbă în orice clipă, uneori radical, la cea cea mai mică mișcare a unei părți din el însuși, care ocupă centrul și care locuiește un spațiu minim. Acest corp interior și central, relativ invariabil, este întotdeauna prezent. Și nu doar prezent, ci și activ ; căci prin el, și numai prin el putem mișca și celelalte părți ale corpului cel mare. Și cum acțiunea este cea care are importanță, cum este

de la sine înțeles că suntem acolo unde acționăm, avem obiceiul să cuprindem conștiința în corpul minim, neglijând corpul imens. S-ar părea, de altfel, că și știința autorizează această ipoteză, căci ea consideră percepția exterioară drept epifenomen al proceselor intra-cerebrale corespunzătoare ei. Toate câte sunt percepute de corpul cel mare nu vor fi deci decât fantome proiectate în exterior de corpul cel mic. Am demascat deja iluzia conținută în această metafizică⁶⁰. Dacă suprafața corpului mic organizat (organizat tocmai în vederea acțiunii imediate) este locul mișcărilor noastre actuale, atunci corpul mare anorganic este locul eventualelor noastre acțiuni teoretic posibile. Centrii perceptivi ai creierului fiind cercetașii și pregătitorii eventualelor acțiuni cărora le schițează interior planul, totul se petrece ca și cum percepțiile noastre exterioare ar fi fost construite de creierul nostru și proiectate tot de el în spațiu. Dar adevărul este cu totul altul, iar noi suntem în mod real în tot ceea ce percepem, fie și prin părți din noi înșine care variază neîncetat, și în care nu se află decât acțiuni virtuale.

Să considerăm lucrurile în urma acestui ocol, și să nu ne mai spunem nicicând despre corpul nostru că ar fi pierdut în imensitatea universului.

Este adevărat că, vorbind despre micimea omului și mărimea universului, ne gândim mai curând la complexitatea decât la dimensiunile acestuia din urmă. O persoană pare o ființă simplă; lumea materială este de o complexitate ce sfidează orice

⁶⁰Matiere et memoire, Paris, 1896. Vezi în întregime primul capitol.

imaginație: cea mai mică pareelă vizibilă de materie este deja ea însăși o lume. Cum să admiți că aceasta din urmă nu are decât în prima rațiunea de a fi? Dar să nu ne lăsăm intimidați. Când ne aflăm în fața unor părți a căror enumerare se poate prelungi la nesfârșit, s-ar putea ca întregul lor să fie simplu iar noi suntem cei care s-au situat pe poziții greșite. Mișcați-vă mâna dintr-un punct în altul: doar pentru voi, care percepeți dinlăuntru, este un gest indivizibil. Dar eu, care îl percep din afară și îmi fixez atenția asupra liniei pareurse, îmi spun că a trebuit mai întâi depășită prima jumătate a intervalului, apoi jumătatea celeilalte jumătăți, apoi jumătatea a ceea ce a mai rămas, și așa mai departe. Aș putea continua vreme de milioane de veacuri, căci tot n-aș epuiza enumerarea actelor în care se descompune, în ochii mei, mișcarea resimțită de dumneavoastră drept indivizibilă. În felul acesta și gestul care suscită specia umană sau, mai general, obiectele iubirii Creatorului, ar putea foarte bine necesita condiții care, la rândul lor, ar necesita altele, care, din aproape în aproape, ar putea antrena o infinitate de condiții asemenea lor. Este imposibil să gândești această multiplicitate fără a fi cuprins de amețeală; dar multiplicitatea nu-i decât inversul unui indivizibil. Este adevărat că actele infinite numeric în care descompunem un gest al mâinii sunt pur virtuale, necesar determinate în virtualitatea lor de către actualitatea gestului, în timp ce părțile alcătuitoare ale universului, și părțile acestor părți, sunt realități. Și când sunt vii, au o spontaneitate ce poate ajunge până la actul liber. De asemenea, nu pretindem că

raportul între simplu și complex ar fi același în ambele cazuri. Am dorit doar să demonstrăm, prin această parabolă, că totuși complexitatea, fie ea și fără de granițe, nu este semnul importanței, și că o existență simplă poate necesita un șir infinit de condiții.

Aceasta va fi concluzia noastră. Ea va părea optimistă, întrucât atribuie un astfel de loc omului și o atare semnificație vieții. Dar imediat sfc va ivi tabloul suferințelor ce covârșesc domeniul vieții, încă de la cel mai de jos grad de conștiință și până la om. În zadar am atrage atenția că în seria animală suferința este departe de a fi ceea ce credem noi: fără să ajungem la teoria carteziană a fiarelor-mașini, vom putea totuși presupune că durerea este în mod special redusă la ființele ce nu au o memorie activă, care nu-și prelungească trecutul în prezent și care nu sunt pe deplin persoane; conștiința lor este de natură somnambulică; nici durerile, nici plăcerile lor nu au rezonanța profundă și durabilă a celor ale omului. Oare punem în rândul durerilor reale suferințele pe care le încercăm în vis? La omul însuși, suferința fizică nu se datorează de cele mai multe ori imprudenței și neprevederii, ori gusturilor prea rafinate, ori necesităților artificiale? Cât despre suferința morală, ea se datoreazăcel puțin tot atât de des greșelilor noastre, și în nici un fel nu ar fi atât de vie dacă nu ne-am fi iritat sensibilitatea până la a o face morbidă. Durerea ne este prelungită și multiplicată indefinit prin reflecția țesută în jurul ei. Pe scurt, n-ar fi prea greu să adăugăm câteva paragrafe la Teodiceea lui Leibnitz. Dar nu suntem

nevoiți să facem acest lucru.

Filosoful se poate complace în tot soiul de speculații de acest gen în singurătatea cabinetului său de lucru; dar ce va gândi în fața unei mame care-și vede copilul murind dinainte-i? Nu, suferința este o realitate teribilă, iar cel care a definit apriori răul, reducându-l chiar la ceea ce este el efectiv, drept un mai puțin bine, face dovada unui optimism de nesusținut.

Dar există și un optimism empiric, care constă pur și simplu în observarea a două lucruri: mai întâi, faptul că umanitatea judecă viața în ansamblul ei drept bună, de vreme ce durează, și apoi, faptul că există o bucurie pură, dincolo de plăcere și durere, care este starea de suflet definitivă a misticului. În acest dublu sens, și din acest dublu punct de vedere, optimismul se impune, fără ca filosoful să fi pledat cauza lui Dumnezeu. Am spune oare că, dacă viața în ansamblul ei, este bună, ar fi fost totuși mult mai bună fără suferință și că suferința nu a putut fi voința unui Dumnezeu al iubirii? Dar nimic nu dovedește că suferința ar fi fost voită. Am arătat că tot ceea ce apare, pe de o parte, drept o imensă multiplicitate de lucruri, printre care se află și suferința, se poate prezenta, pe altă parte, ca act indivizibil. S-ar putea preteza faptul că întregul ar fi putut fi diferit, că o anumită durere nu i-ar fi fost parte integrantă ; că, prin urmare, viața, deși bună, ar fi putut fi cu mult mai bună decât este. De unde se poate conchide că, dacă există cu adevărat un principiu și acest principiu este iubirea, el nu poate totul, deci nu este Dumnezeu.

Tocmai aici este problema. Ce înseamnă de fapt

„atotputernicie”?

Spuneam că ideea neantului este ceva asemănător ideii de pătrat rotund, că nu rezistă la analiză și dispare, lăsînd în urma ei doar un cuvânt, în fine, că este o pseudo idee. Nu se va întîmpla la fel și cu ideea de „tot”, de „întreg”, dacă pretindem că acest cuvânt desemnează nu doar ansamblul realului, ci și ansamblul posibilului?

La nevoie, îmi pot reprezenta ceva când vorbesc despre totalitatea existentului, dar în totalitatea inexistentului nu reușesc să văd decât o îmbinare de cuvinte. Și aici aflăm deci o pseudo idee, o entitate verbală împotriva căreia am ridicat o obiecție. Dar putem merge și mai departe: obiecția este legată de o întreagă serie de argumente ce implică un radical viciu de metodă. Construim a priori o anumită reprezentare, convenim să spunem că este ideea de Dumnezeu; și apoi deducem caracterele ce ar trebui să le aibă lumea, și dacă lumea nu prezintă acel caracter, conchidem că Dumnezeu este inexistent. Cum de nu ne dăm seama că, dacă filosofia este opera experienței și a raționamentului, ea ar trebui să urmeze tocmai metoda inversă, să interogheze experiența asupra a ceea ce ne poate ea învăța despre o Ființă transcendentă atât realității sensibile cât și conștiinței umane, și abia apoi să determine natura lui Dumnezeu, raționând asupra celor furnizate de către experiență?

În felul acesta, natura lui Dumnezeu va apare în chiar motivele pe care le avem pentru a crede în existența lui; vom fi renunțat astfel să-i deducem existența ori non existența dintr-o concepție arbitrară

asupra naturii lui. Odată înțelegi asupra acestui punct, vom putea vorbi fără nici un inconvenient despre atotputernicia divină. Aflăm la mistici asemenea expresii și tocmai lor ne adresăm pentru experiența divinului. Evident, ei înțeleg prin atotputernicie o energie fără de granițe determinate cu precizie, o putere de a iubi și de a crea, depășind cu mult orice imaginație. Sigur că ei nici măcar nu evocă un concept închis, și cu atât mai puțin o definiție a lui Dumnezeu ce ar permite concluzii asupra a ceea ce este sau ar trebui să fie lumea.

Aceeași metodă se aplică tuturor problemelor ce țin de „dincolo”. Alături de Platon, putem da a priori o definiție a sufletului, care este de nedescompus întrucât este simplu, incoruptibil pentru că este indivizibil, nemuritor în virtutea esenței lui. De aici, prin deducție, vom trece la ideea căderii în Timp a sufletelor, apoi la aceea a unei întoarceri în Eternitate. Ce-am putea răspunde celui care va contesta existența sufletului astfel definit? Și cum vor putea fi rezolvate problemele reale referitoare la un astfel suflet real, la originea lui reală, la destinația lui reală, sau cum vor putea fi traduse ele în termenii realității, când noi n-am făcut decât să speculăm asupra unei concepții golite poate de spirit sau, spre a clarifica mai mult lucrurile, cum va putea fi precizat în mod convențional sensul cuvântului pe care societatea l-a înscris pe o parte decupată din real, și folosit astfel pentru comoditățile conversației? Afirmatia rămâne tot atât de sterilă, pe cât este definiția de arbil trară. Concepția platoniciană n-a făcut nici un pas înainte în sensul cunoașterii sufletului, în pofida celor două

mii de ani de meditație asupra lui. Ea era la fel de definitivă ca și concepția triumghiului, și exact din aceleași motive. Cu toate acestea, cum să nu ne dăm seama că dacă există efectiv o problemă a sufletului, atunci ea va trebui să se pună în termenii experienței, căci doar în termenii experienței ea va fi progresiv, dar întotdeauna parțial, rezolvată?

Nu vom reveni asupra unui subiect analizat, de altfel, în alte lucrări. Vom aminti doar că observația, prin simțuri și prin conștiință, a faptelor normale și a stărilor morbide, ne relevă insuficiența explicațiilor fiziologice asupra memoriei, imposibilitatea de a atribui creierului funcția conservării amintirilor și, pe altă parte, posibilitatea de a urmări dilatările succesive ale memoriei, din punctul în care ea se închide în sine spre a nu mai oferi decât ceea ce este strict necesar acțiunii prezente, până în pianul extrem în care ea etalează întreg trecutul indestructibil. Metaforic, am putea spune că în felul acesta am mers dinspre vârf, către baza conului. Doar prin vârful său conul se inserează în materie; de îndată ce am părăsit acel punct, intrăm deja într-un alt domeniu. Dar care anume? Să spunem că ține de ordinea spiritului, să vorbim în continuare, dacă vreți, despre un suflet; dar atunci va trebui să refacem operația limbajului, punând sub semnul cuvântului un ansamblu de experiențe, nicidecum o definiție arbitrară. Din această aprofundare experimentală, tragem concluzia posibilității și chiar a probabilității unei supraviețuiri a sufletului, pentru că am observat, și oarecum am atins cu degetul de aici, de pe pământ, ceva din independența sufletului în raport cu corpul. Nu va fi

decât unul dintre aspectele acestei independențe. Vom fi aflat prea puține despre condițiile supraviețuirii, și, mai ales, despre durata ei: să fie vremelnică, să fie eternă? Dar cel puțin am aflat un punct asupra căruia experiența are un ascendent și devine astfel posibilă o afirmație indiscutabilă, precum și un eventual progres al cunoașterii noastre, lată de ce trebuie să facem apel la experiențele ce ne sunt date aici, pe pământ. Să ne înălțăm în țării; vom avea o cu totul alt fel de experiență, anume intuiția mistică; va fi o participare la esența divină. Dar se întâlnesc oare cele două experiențe? Supraviețuirea, ce pare a fi asigurată tuturor sufletelor prin faptul că o bună parte a activității lor este independentă de corp încă de aici, de pe pământ, include oare suflete privilegiate? Numai o prelungire și o aprofundare a celor două experiențe ne vor purta spre înțelegere: aici problema trebuie să rămână deschisă. Dar înseamnă totuși ceva să obții un rezultat de o probabilitate capabilă să se transforme în certitudine, aceasta în ceea ce privește punctele esențiale. Cât despre rest, pentru buna cunoaștere a sufletului și a destinului său, am obținut deschiderea unei nesfârșite posibilități de progres. Este adevărat că soluția nu va satisface nici una dintre cele două școli ce-și dispută o definiție a priori a sufletului, afirmând-o sau negând-o categoric. Cei care profesează negația pentru că refuză să erijeze în realitate o construcție lipsită poate de spirit, vor persista în negația lor chiar și în prezența experienței pe care le-o aducem, crezând că au de-a face în continuare cu același lucru inițial negat. Cei care afirmă, nu vor avea decât

dispreț pentru ideile ce se declară ele însele provizorii și perfectibile; nu vor vedea în ele decât propriile lor teze, diminuate și mult sărăcite. Le va trebui mult timp până ce vor înțelege că teza lor fusese extrasă ca atare din limbajul curent. Societatea urmează, fără îndoială, în discursul ei despre suflet, anumite sugestii ale experienței interioare; dar ea a făurit acest cuvânt, ca și toate celelalte, doar pentru propria-i comoditate. A desemnat prin el ceva contrastând cu corpul. Cu cât distincția va fi mai radicală, cu atât cuvântul va corespunde mai bine destinației sale: or, distincția n-ar putea fi mai radicală decât dacă vom face pur și simplu din proprietățile sufletului, negații ale proprietăților materiei. Aceasta este ideea pe care filosoful a primit-o de-a gata, mult prea adesea, de la societate, prin intermediul limbajului. Ea pare să reprezinte cea mai completă spiritualitate, tocmai pentru că merge până la capătul a ceva. Dar acest ceva este doar negația. Cum nu se poate trage nici o concluzie din vid, cunoașterea unui asemenea suflet este în mod natural incapabilă de progres; -fară a mai pune la socoteală faptul că ideea sună a gol de îndată ce o atinge o filosofie antagonistă. Cât de bine ar fi să ne raportăm la sugestiile vagi ale conștiinței originii noastre, să le aprofundăm, să le conducem până la pragul intuiției clare! Aceasta este metoda preconizată de noi. Încă o dată, știm bine că nu va fi pe plac nici unora, nici celorlalți. Aplicând-o, riscăm să fim prinși între scoarță și arbore. Dar nu contează. Căci dacă bătrânul arbore se va umfla sub un proaspăt flux de sevă, scoarța va crăpa.

Capitolul IV

REMARCI FINALE.

MECANICĂ ȘI MISTICĂ

Unul dintre rezultatele analizei noastre a fost distincția profundă, în domeniul social, dintre închis și deschis.

Societatea închisă este cea ai cărei membrii sunt legați între ei, indiferenți la restul oamenilor, întotdeauna gata să atace ori să se apere, constrânși, în fine, să adopte o atitudine de luptă. Astfel ni se dezvăluie a fi societatea umană la începuturile ei. Omul a fost făcut pentru ea în felul în care furnica a fost făcută pentru mușuroi. Nu trebuie să ducem analogia prea departe; dar trebuie să remarcăm că, așa cum comunitățile de himenoptere sunt la capătul unuia dintre cele două principale linii ale evoluției animale, societățile umane sunt termenul final al celeilalte linii, și doar în acest sens sunt simetrice. Sigur că primele au o formă stereotipă, în vreme ce celelalte variază; primele ascultă de instinct, cele din urmă de inteligență. Dar dacă natura, tocmai pentru că ne-a dăruit cu inteligență și ne-a lăsat libertatea să ne alegem, într-o anume măsură, tipul de organizare

socială, ne-a impus totodată forma de viață în interiorul societății. O forță constantă de direcționare, care este pentru suflet ceea ce greutatea este pentru corp, asigură coeziunea grupului, înclinând într-un același sens voințele individuale. Aceasta este obligația morală. Am demonstrat deja că ea se poate lărgi în societatea care se deschide, dar că inițial a fost făcută pentru o societate închisă. Și am mai demonstrat că o societate închisă nu poate exista, nu poate rezista la o anumită acțiune disolutivă a inteligenței, nu poate conserva și împărtăși fiecăruia dintre membrii săi indispensabila încredere, decât printr-o religie generată de funcția fabulatorie. Religia aceasta, numită de noi statică, precum și obligația, care constă într-o anumită presiune, sunt constitutive societății închise.

Niciodată nu vom putea trece de la societatea închisă la societatea deschisă, de la cetate la umanitate, printr-o simplă adăugire. Căci ele nu aparțin aceleiași esențe. Societatea deschisă este societatea ce va cuprinde, în principiu, întreaga omenire. Visată, în răstimpuri, de sufletele de elită, ea realizează de fiecare dată câte ceva din ea însăși în creații, fiecare din acestea permițând depășirea unor dificultăți considerate până atunci insurmontabile, datorită unei transformări mai mult sau mai puțin profunde a omului. Dar după fiecare dintre aceste creații se închide cercul momentan deschis. O parte a noului a fost turnată în tiparele vechiului; aspirația individuală a devenit presiune socială; obligația acoperă totul. Progresele se fac într-o aceeași direcție? Se va înțelege de la sine că direcția este aceeași, din

moment ce ne-am pus de acord în ceea ce privește aspectul de progres al acestor fapte. Fiecare dintre ele va numi atunci câte un pas înainte. Dar aceasta nu-i decât o metaforă, căci dacă ar fi fost cu adevărat o direcție preexistentă de-a lungul căreia ne-am fi mulțumit să înaintăm, transformările morale ar fi fost previzibile; și n-ar fi fost deloc necesar câte un efort creator pentru fiecare dintre ele. Adevărul este că putem oricând considera ultima dintre ele, o putem defini printr-un concept, spunând că și celelalte conțineau într-o măsură mai mică ori mai mare ceea ce cuprinde conceptul stabilit, și că, prin urmare, toate cele precedente n-au fost decât înaintări progresive înspre cea din urmă. Dar lucrurile nu capătă acest aspect decât privite retrospectiv; căci schimbările au fost calitative, nu cantitative, sfidând de fiecare dată, orice previziune. Totuși, pe de o parte, ele prezentau ceva comun în ele însele, nu doar în transpunerea lor conceptuală. Căci toate au voit să deschidă ceea ce era închis; grupul, care de la precedenta deschidere se închisese asupra-și era de fiecă dată readus la umanitate. Să mergem mai departe: eforturile succesive nu erau tocmai realizarea progresivă a unui ideal, căci nici o idee anticipat făurită nu putea reprezenta un ansamblu de achiziții, o achiziție care, creându-se pe sine, își crea totodată și propria-i idee. Și totuși, diversitatea eforturilor este ușor de rezumat în ceva unic: în elanul, care născuse societățile închise pentru că nu mai putuse să ducă mai departe materia, dar care, mai apoi, va căuta și va lua în stăpânire câte o individualitate privilegiată, în locul speciei întregi. Elanul se continuă în felul

acesta prin intermediul câtorva oameni, ce constituie, fiecare dintre ei, o specie compusă dintr-un singur individ. Dacă individul este pe deplin conștient de acest fapt, dacă urma de intuiție ce-i înconjoară inteligența sporește îndeajuns spre a se putea aplica pe de-a-ntregul obiectului său, atunci aflăm aici viața mistică. Religia dinamică, ce se naște astfel, se opune religiei statice generată de funcția fabulatorie, la fel cum societatea închisă se opune societății deschise. Dar la fel cum noua aspirație morală nu poate căpăta trup decât împrumutând de la societatea închisă forma ei naturală care este obligația, la fel și religia dinamică nu se propagă decât prin imagini și simboluri furnizate de funcția fabulatorie. Este inutil să revenim asupra tuturor acestor probleme. Nu dorim decât să insistăm asupra distincției deja stabilite dintre societatea închisă și societatea deschisă.

Să ne concentrăm deci atenția asupra acestui fapt și vom vedea că multe dintre probleme dispar, iar altele se pun în termeni noi. Când facem critica ori apologia religiei, ținem oare întotdeauna seama de ceea ce conține specific religios, religia? Ne atașăm ori contestăm anumite basme de care religia are poate trebuință spre a obține o stare sufletească care să se propage; dar religia este în chip esențial acea stare însăși. Discutăm definițiile de ea date, teoriile pe care le expune; de fapt, ea s-a folosit de metafizică spre a-și da un trup; dar la nevoie ar fi putut să-și afle un altul sau, în egală măsură, să nu-și afle nici unul. Eroarea este credința că putem trece prin sporire ori perfecționare de la static la dinamic, de la

demonstrație sau fabulație, fie ea și veridică, la intuiție. în felul acesta confundăm lucrul însuși cu expresia sau simbolul lui.

Este obișnuita greșeală a unui intelectualism radical. O regăsim, de altfel, când facem trecerea de la religie la morală. Există o morală statică, ce există în fapt, într-un moment dat, în idei și instituții; caracterul ei obligatoriu se reduce, în ultimă instanță, la exigența, prin natură, a vieții în comun.

Pe altă parte, există și o morală dinamică, și anume elanul, morală care este legată de viața în genere fiind creatoarea însăși a naturii ce a creat, la rândul ei, exigența socială. Prima obligație, în măsura în care este presiune, este infrarațională. Cea de-a doua, în măsura în care este aspirație, este suprrațională. însă intervine inteligența. Ea caută motivația fiecăreia dintre aceste prescripții, anume conținutul ei intelectual; și cum este sistematică, inteligența consideră că problema constă în a aduce toate motivațiile morale la una singură. De altfel, ea nu întâmpină altă dificultate decât aceea a alegerii. Interesul general, interesul personal, amorul propriu, simpatia, mila, coerența rațională etc., nu există principiu de acțiune din care să nu putem deduce aproximativ morala general admisă. Este adevărat că lipsa de dificultăți a unei atare operații, precum și caracterul doar aproximativ al unui rezultat astfel obținut, sunt suficiente argumente spre a atenționa împotriva unui asemenea demers. Dacă reguli aproape identice de conduită decurg, de bine de rău, din principii atât de diferite, înseamnă că poate nici unul dintre aceste principii nu a fost considerat în

specificitatea sa. Filosoful a pornit să-l culeagă de prin mediul social, unde totul se întrepătrunde, unde vanitatea și egoismul sunt impregnate de sociabilitate. Și atunci de ce să ne mai mirăm că filosoful va regăsi în flecare dintre aceste principii morala pe care tot el a pus-o ori a lăsat-o în cuprinsul lor! Morala însăși rămâne însă neexplicată, căci pentru a o explica ar fi trebuit aprofundată viața socială, considerată drept disciplină cerută de natură, și aprofundată, de asemenea, natura însăși, în măsura în care este creată de viață în genere, în felul acesta s-ar fi atins rădăcina însăși a moralei, zadarnic căutată de intelectualismul pur: el nu poate da decât sfaturi și invoca motive pe care nimic nu ne va împiedica să le combatem prin altele.

De fapt, intelectualismul presupune întotdeauna că motivul invocat de el este „preferabil” altora, că între motive există diferențe de valoare, că există un ideal general la care poate fi raportat realul.

Cu Ideea de Bine ce domină de la distanță toate celelalte idei, intelectualismul își construiește un refugiu în interiorul teoriei platoniciene; aici, atracția Binelui va funcționa ca principiu al obligației, cele mai bune idei fiind cele ce se apropie cel mai mult de Bine. Dar procedând astfel vom fi foarte încurcați când va trebui să indicăm semnul după care recunoaștem că o conduită se apropie mai mult sau mai puțin de Binele ideal. Iar dacă l-am cunoaște, semnul ar fi cel care ar deveni esențialul, Ideea de Bine devenind, la rândul ei, inutilă. La fel de greu ne va fi să explicăm cum creează acest ideal o obligație imperioasă, mai ales obligația cea mai strictă dintre toate, cea care este

legată de obiceiuri, în societățile primitive esențial închise. Adevărul este că un ideal nu poate deveni obligatoriu dacă nu este deja activ; dar în acest caz nu ideea este cea care obligă, ci acțiunea ei. Sau mai curând, idealul nu este decât cuvântul prin care desemnăm efectul presupus ca ultim al acțiunii simțită drept continuă, termenul ipotetic al unei mișcări ce deja ne înalță. În adâncul tuturor acestor teorii regăsim deci cele două iluzii pe care le-am denunțat de mai multe ori. Prima, foarte generală, constă în reprezentarea mișcării ca diminuare gradată a intervalului dintre poziția mobilului, care este o imobilitate, și termenul său ultim presupus a fi atins, care este și el o imobilitate; de fapt, pozițiile nu sunt decât intenții ale spiritului asupra mișcării indivizibile: de unde, imposibilitatea de a restabili adevărata mobilitate -adică, în contextul nostru, aspirațiile și presiunile ce constituie, direct sau indirect, obligația. O a doua iluzie privește mai îndeaproape evoluția vieții. Pentru că un proces evolutiv oarecare a fost observat cu începere dintr-un anumit punct, dorim ca respectivul punct să fi fost atins printr-un același proces evolutiv, deși evoluția anterioară ar fi putut fi diferită, deși s-ar fi putut chiar să nu existe nici un fel de evoluție până în acel punct. Întmăcât constatăm o îmbogățire treptată a moralei, voim să nu fi existat morală primitivă, ireductibilă, apărută odată cu omul. Și totuși, trebuie să considerăm și această morală originară, în același timp cu specia umană, și să considerăm mai întâi societatea închisă.

Să vedem în continuare dacă distincția dintre închis

și deschis, necesară pentru a rezolva sau elimina problemele teoretice, ne poate sau nu folosi practic. Ea nu și-ar găsi o prea mare utilitate dacă societatea închisă s-ar fi constituit întotdeauna închizându-se după ce s-a deschis pentru o clipă. În această situație, am fi putut urca la nesfârșit în trecut, pe firul timpului, căci tot n-am fi ajuns niciodată la primitiv; naturalul n-ar mai fi decât o consolidare a ceea ce a fost dobândit. Dar, așa cum tocmai am spus, adevărul este cu totul altul. Există o natură fundamentală și există achiziții care, suprapunându-se naturii, o imită, fără însă a se confunda cu ea.

Din aproape în aproape, ne îndreptăm către o societate închisă originară, al cărui plan general va adera schiței speciei noastre, așa cum furnica este legată de mușuroi, cu deosebirea că în cel de-al doilea caz detaliul organizării sociale este cel dat mai întâi, în timp ce în prima situație nu sunt date decât liniile mari, câteva direcții suficiente pentru a se constitui în prefigurări naturale ce pot asigura imediat individului un mediu social apropiat. Cunoașterea acestui plan nu ar mai prezenta astăzi decât un interes istoric, dacă dispozițiile cuprinse în el ar fi fost pe rând eliminate de altele.

Dar natura este indestructibilă.

S-a greșit spunându-se „izgoniți naturalul, căci tot va reveni în galop”, căci naturalul nu se lasă izgonit. El este dintotdeauna acolo. Știm ce trebuie să gândim despre transmisibilitatea caracterelor dobândite. Sunt puține posibilități ca o obișnuință să se transmită vreodată; dacă faptul se produce totuși, el este legat de întâlnirea accidentală a unui atât de mare număr

de condiții favorabile, încât sigur nu se va putea repeta îndeajuns pentru a insera acea obișnuință în specie. Căci achizițiile morale se păstrează în obiceiuri, în instituții, în limba înșăși; ele se comunică apoi printr-o permanentă educație; în felul acesta au trecut, de la o generație la alta, obișnuințe pe care am sfârșit prin a le crede ereditare. Dar totul concură la încurajarea falsei interpretări: un amor propriu rău situat, un optimism superficial, o proastă cunoaștere a adevăratei naturi a progresului și, în cele din urmă, dar nu și în ultimul rând, o foarte răspândită confuzie între tendința înnăscută care este transmisibilă din tată-n fiu și obișnuința dobândită, de cele mai multe ori grefată pe tendința naturală. Credința aceasta a apăsător grea și asupra științei pozitive însăși, care a preluat-o de la simțul comun în ciuda numărului restrâns și a caracterului îndoielnic al faptelor invocate în sprijinul ei, înapoind-o apoi simțului comun, întărită de indiscutabila ei autoritate.

În această privință, nici un exemplu nu este mai instructiv decât opera biologică și psihologică a lui Herbert Spencer.

Ea se întemeiază aproape în totalitate pe ideea transiterii ereditare a caracterelor dobândite. Și tot în epoca ei de popularitate, ea a influențat mult evoluționismul savanților. Or, la Spencer, nu află decât generalizarea unei teze, prezentă încă din primele sale lucrări, asupra progresului social: el a fost preocupat exclusiv de studiul societăților; doar mai târziu se va ocupa de fenomenele vieții.

Astfel, o sociologie ce-și imaginează că preia de la biologie ideea unei transmisiuni ereditare a ceea ce

este dobândit, nu face decât să reia ceea ce tot ea împrumutase biologiei. Teza filosofică nedemonstrată a căpătat un fel de aer de siguranță științifică trecând prin știință, dărâmnând filosofică și fiind totodată mai departe decât oricând de a putea fi demonstrată ca atare. Să ne păstrăm deci în apropierea faptelor pe care le constatăm și a probabilităților sugerate de ele ; apreciem că, dacă am elimina din omul actual cele depuse în el de educația de fiecare zi, l-am afla identic, ori aproape identic, cu cei mai îndepărtați dintre strămoșii săi⁶¹.

Ce concluzie am putea trage de aici ? De vreme ce dispozițiile speciei se mențin, imuabile, în adâncul fiecăruia dintre noi, este imposibil ca moralistul și sociologul să nu țină seama de ele. Sigur că puțini sunt cei cărora le-a fost dat să se adâncescă mai întâi sub stratul alcătuit din cele dobândite, mai apoi sub natură, pentru a se plasa astfel în elanul însuși al vieții. Dacă s-ar fi putut generaliza un asemenea efort, elanul nu s-ar fi oprit, ca în fața unui prag, nici la specia umană, deci nici la societățile închise. Nu este însă mai puțin adevărat că acești privilegiați ar fi voit să antreneze cu ei întreaga omenire.

Dar pentru că nu puteau împărtăși tuturor starea lor sufletească în ceea ce avea ea mai profund, au transpus-o superficial și au căutat o traducere a dinamicii în static, ce ar fi putut fi acceptată de societate și transformată, prin educație, în fapt definitiv. Or, ei nu au reușit în tentativa lor decât în măsura în care au luat în considerație natura.

⁶¹Vezi interesanta lucrare a lui Gina Lombroso, *La ranson du machinisme*, Paris, 1930.

Omenirea în întregul ei n-ar fi știut să forțeze tocmai această natură; în schimb, o poate reorienta. Și nu o va reorienta decât dacă-i va cunoaște configurația. Sarcina aceasta n-ar fi fost prea la îndemână dacă ar fi necesitat un studiu prealabil al psihologiei în general. Dar nu este vorba decât despre un punct particular: natura umană ca predispoziție pentru o anumită formă socială.

Noi vom spune că există o societate umană naturală, vag prefigurată în noi, că natura s-a îngrijit de noi furnizându-ne dinainte schema acestei societăți, lăsându-se la latitudinea inteligenței și voinței noastre urmarea ca atare a acestor indicații. Schema aceasta vagă și incompletă corespunde, în domeniul activității libere și raționale, schiței, precise de astă dată, a mușuroiului sau a stupului în cazul instinctului, aflate amândouă la celălalt punct terminus al evoluției. Nu va trebui deci decât să regăsim o simplă schemă.

Dar cum am putea-o regăsi atâta vreme cât cele dobândite acoperă și covârșesc naturalul?

Ne va fi greu să răspundem, dacă ni se va cere să furnizăm un instrument de cercetare automat aplicabil. Adevărul este că trebuie să procedăm prin tatonări și verificări ale mărturisirilor, să urmăm concomitent mai multe metode diferite, fiecare purtându-ne doar la posibilități ori probabilități; să interferăm apoi rezultatele care sau se vor neutraliza, sau se vor susține mutual; vom obține verificări și corectări reciproce. Astfel, vom ține scama și de „primitivi”, fără a uita totodată că un strat de achiziții acoperă și la ei natura, deși, poate, mai puțin dens

decât la noi. Vom observa copiii, fără a uita că natura a fost atentă la diferențele de vârstă, și că naturalul infantil nu este în mod necesar cel uman; copilul este mai ales imitatorul, și ceea ce ni se pare nouă spontan în făptura lui este de cele mai multe ori efectul unei educații la care îl supunem fără a băga de seamă. Dar introspecția este sursa de informații prin excelență. Trebuie să pornim în căutarea fondului de sociabilitate dar și de insociabilitate ce s-ar fi dezvăluit conștiinței noastre dacă societatea constituită n-ar fi pus în noi obiceiuri și dispoziții menite să ne adapteze ei. Revelația acestui temei nu ne mai încearcă decât în răstimpuri ca o rară străfulgerare. Va trebui să ne-o amintim, să o fixăm.

Pentru început să spunem că omul a fost făcut pentru societăți foarte mici. Se admite în general că așa erau societățile primitive. Dar va trebui să adăugăm că vechea stare de suflet subzistă, disimulată sub obișnuințe fără de care n-ar fi putut exista civilizația. Refulată, neputincioasă, starea originară rămâne totuși în profunzimile conștiinței. Dacă nu ajunge să genereze acțiuni, ea se va manifesta totuși prin cuvinte.

Într-o mare națiune, marea masă poate fi dirijată spre satisfacția generală; dar care guvern va fi declarat bun de către cei guvernați?

Căci ei vor crede că va fi suficient dacă se va spune că este răul cel mai mic dintre toate și doar în sensul acesta poate fi numit cel mai bun. Aici, nemulțumirea este congenitală. Să mai notăm că arta de a guverna un mare popor este singura ce nu-și are nici o tehnică premergătoare, nici o educație efecace, în special dacă

sunt în joc îndatoriri înalte. Raritatea extremă a oamenilor politici de oarecare anvergură este legată de faptul că ei trebuie să rezolve în orice clipă, amănunțit, o problemă pe care extensiunea societăților a făcut-o insolubilă. Cercetați istoria marilor națiuni modeme: veți afla multe figuri de mari savanți, mari artiști, renumiți oșteni, mulți remarcabili specialiști în varii domenii; dar câți mari oameni de stat?

Natura, care a voit societăți mici, a deschis totuși calea creșterii lor. Căci ea a voit și războiul, sau, cel puțin, ea a dat omului asemenea condiții de viață încât războiul a devenit inevitabil. Or, tocmai sub amenințarea războiului, mai multe societăți mici au fost determinate să se unească pentru a face față unui pericol comun. Este adevărat că rareori asemenea uniuni sunt durabile. În orice caz, toate ajung la o îmbinare de societăți care este de un același ordin de mărime ca fiecare dintre societățile alcătuitoare. Mai curând în alt sens putem spune că războiul stă la temelia imperiilor. Pentru că ele s-au născut prin cuceriri. Chiar dacă războiul nu a vizat dintru început cucerirea, el ajunge în cele din urmă aici, în măsura în care învingătorul consideră că este bine pentru el să-și aproprieze pământurile învinsului și chiar populația ca atare, pentru a beneficia profitabil de munca ei.

Așa s-au format odinioară marile imperii asiatice. Toate s-au descompus mai apoi sub diverse influențe; de fapt pentru că erau prea mari pentru a putea trăi. Când cuceritorul acordă populațiilor subjugate o aparentă independență, îmbinarea de societăți

durează mai mult: martor stă imperiul roman.

Dar este neândoielnic că instinctul primitiv subzistă, că exercită o acțiune distructivă. Lăsându-l să-și îplinească munca, construcția politică se năruie. Astfel se ivește feudalitatea în diferite țări, în urma unor evenimente diferite, în condiții diferite; n-au avut nici un punct comun în afara desființării forței ce împiedica dislocarea societăților; iar atunci, dislocarea s-a săvârșit de la sine.

Dacă în timpurile moderne marile națiuni s-au putut constitui temeinic, faptul a fost posibil întrucât constrângerea, forța de coeziune ce se exercită din afară și de sus asupra ansamblului, a cedat puțin cât puțin locul unui principiu de uniune ce urcă din străfundul fiecărcia dintre societățile elementare puse laolaltă, adică din însăși regiunea forțelor distructive cărora li se cere opusă o neîntreruptă rezistență. Principiul acesta, singurul în stare să neutralizeze tendința de dezagregare, este patriotismul. Cei vechi l-au cunoscut bine; ei își iubeau patria, iar unul dintre poeții lor este cel ce a spus că dulce este să mori pentru ea. Dar atașamentul la cetate, considerată ca grup așezat încă sub invocația zeului care însoțește în luptă, este încă departe de patriotismul considerat ca virtute, atât în timp de pace cât și în vremuri de război, ce poate fi punctat de misticitate dar nu-și amestecă religia cu nici un calcul, care acoperă o țară-ntreagă și înalță o națiune, atrage înspre el cele mai bune părți ale sufletului, facându-se pe sine încet, cu pioșenie, cu amintire și cu speranță, cu poezie și iubire, cu câte puțin din toate frumusețile morale care sunt dinaintea cerurilor precum miera

florilor. A fost necesar un sentiment atât de înalt, asemănător stării mistice, pentru a triumfa asupra unui simțământ atât de adânc cum este egoismul tribului.

Și acum, care este regimul unei societăți abia ivite dintre mâinile naturii?

Este posibil ca omenirea să fi început în fapt cu grupurile familiale, dispersate, izolate. Dar acestea nu erau decât societăți embrionare, iar filosoful nu trebuie să mai caute în interiorul lor tendințele esențiale ale vieții sociale, la fel cum naturalistul nu se poate informa asupra obiceiurilor unei specii dacă se va adresa doar embrionului. Societatea trebuie considerată în momentul deplinei ei realizări, adică din clipa în care este capabilă să se apere, deci, oricât de mică ar fi, se poate organiza spre a face față războiului.

Care va fi, în acest sens, regimul natural al societății?

Dacă n-ar fi însemnat să profanăm rostirile grecești aplicându-le unor barbarii, am fi spus că regimul natural era monarhic sau oligarhic, probabil ambele deodată, în stare rudimentară, ele se confundă: un conducător este necesar și nu există comunitate fără de privilegiați ce împrumută ceva din prestigiul conducătorului, ori care proiectează asupra lui ceva din măreția lor, sau mai curând aparțin laolaltă cu el unei puteri supranaturale.

Dintr-o parte, comandamentul este absolut; dinspre cealaltă parte, absolută este supunerea. Am spus deja, de nenumărate ori, că societățile umane și societățile de himenoptere ocupă extremitățile

principalelor două linii evolutive biologice. Dumnezeu ne e martor că nu le asimilăm între ele! căci omul este liber și inteligent. Dar trebuie să amintim întotdeauna că viața socială era cuprinsă în planul structurii umane, la fel ca' și în cel al albinei, că era necesară, că natura nu s-a putut oferi exclusiv voințelor noastre libere, că a fost nevoită să procedeze în așa fel încât unul ori câțiva săstăpânească, iar ceilalți să se supună. În lumea insectelor, diversitatea funcțiilor sociale este legată de o diferență de organizare: aici aflăm „polimorfismul”. Putem spune atunci că în societățile umane există „dimorfism”, nu fizic și psihic deodată, ca la insecte, ci doar psihic? Suntem tentați să credem acest lucru, cu condiția ca dimorfismul să nu aducă cu sine ideea subiacentă că ar exista două categorii ireductibile de oameni, unii născuți să conducă, alții -să se supună.

Nietzsche a făcut greșeala de a crede într-o atare împărțire: de o parte „stăpânii”, de cealaltă „sclavii”. Adevărul este că dimorfismul face din fiecare dintre noi, în același timp, atât un conducător cu instinctul stăpânirii, cât și un subiect gata să se supună, deși de cele mai multe ori insul este purtat de cea de-a doua tendință, aproape singura manifestă ca atare la majoritatea oamenilor. Dimorfismul este comparabil cu cel al insectelor prin faptul că implică două organizări, două sisteme indivizibile de calități (dintre care multe ar fi defecte în ochii moralistului): optăm pentru un sistem ori pentru celălalt, nu în amănunt, cum s-ar petrece alegerea dacă ar fi în joc obișnuințele, ci dintr-o dată, în mod caleidoscopic, în așa fel încât va rezulta un dimorfism natural, absolut

comparabil cu cel al embrionului ce poate alege între cele două sexe. Faptele acestea le putem percepe foarte clar în vremurile revoluțiilor. Cetățenii modești, umili, ascultători până în clipa aceea, se trezesc deodată cu pretenția de a fi conducătorii semenilor lor.

Caleidoscopul, până atunci menținut fix, s-a rotit cu un pas, rezultând metamorfoza. Uneori, rezultatul este bun: apar mari oameni de acțiune, care până atunci nu se cunoșteau nici ei înșiși ca fiind astfel.

În general însă, rezultatul este supărător. La ființe blânde și bune *se ivește dintr-o dată o personalitate josnică, feroce, cea a conducătorului ratat.*

Și aici apare o trăsătură caracteristică a „animalului politic” care este omul.

Nu vom merge atât de departe încât să spunem că unul dintre atributele conducătorului adormit din noi este ferocitatea. Sigur este însă că natura, ce masacrează indivizii la fel cum generează speciile, trebuie să fi dorit ca un conducător să fie fără de milă, în cazul în care ea a prevăzut cu adevărat conducători. Hecatombe ciudate, precedate de cele mai cumplite suplicii, au fost ordonate cu un deplin sînge rece de către oameni a căror poveste ne-a fost lăsată moștenire, gravată pe pietre. Vom spune că acestea sunt întâmplările grozave ale unor mult prea îndepărtate timpuri. Dar dacă forma s-a schimbat, dacă creștinismul a pus capăt unor astfel de crime, sau cel puțin a reușit să aducă la tăcere orgoliile ce-și strigau îngrozitoarele fapte, crima a rămas mult prea adesea *ratio ultima*, în cazul în care nu *prima*, a politicii. De monstruozitatea aceasta responsabil este

atât omul, cât și natura. În fond, natura nu are la îndemână nici închisoarea, nici exilul; ea nu cunoaște decât condamnarea la moarte.

Fiene îngăduit să evocăm aici o amintire. Ni s-a întâmplat să vedem nobili străini, veniți de departe, dar îmbrăcați asemeni nouă, plimbându-se printre noi, amabili și afabili. După puțină vreme, aflăm din ziare că, întorși în țara lor și afiliați la două partide diferite, unul dintre ei l-a trimis pe celălalt la spânzurătoare, cu un întreg aparat de justiție alături, numai pentru a se debarasa de un adversar supărător. Lângă articolul cu pricina, era pusă fotografia spânzurătorii.

Pedantul om de lume se legăna, pe jumătate gol, dinaintea prostimii. Viziune de coșmar! căci ne aflăm între indivizi „civilizați”; dar instinctul politic original trecuse peste civilizație, lăsând natura să se manifeste. Oameni care se știau datori să cântărească pedeapsa după greșeală în cazul în care aveau de-a face cu un vinovat, ajung dintr-o dată la moartea nevinovatului atunci când cea care hotărăște este politica. La fel și albinele lucrătoare ucid masculul când consideră că nu mai poate aduce foloase stupului.

Dar să lăsăm deoparte temperamentul de „conducător” și să ne ocupăm de respectivele sentimente ale diriguitorilor și ale celor dirijați. Sentimentele vor fi mai evidente acolo unde linia de demarcație va fi și ea mai vigilentă, și anume într-o societate deja mare, dar care s-a mărit fără vreo modificare radicală a „societății naturale”.

Clasa conducătoare, prin care înțelegem regele, acolo unde îl aflăm, se poate recruta de-a lungul

drumului prin metode variate; dar întotdeauna ea crede că aparține unei rase superioare.

Faptul nu-i deloc surprinzător. Ceea ce ne-ar putea surprinde pe noi, dacă n-am fi fost avertizați asupra dinamismului omului social, este aceea că poporul însuși va fi convins de această superioritate înăscută. Sigur că oligarhia se aplică prin cultivarea sentimentului.

Dacă-și datorează originea războiului, va crede și va induce credința în instituțiile militare ce i-ar fi congenitale și s-ar transmite ereditar în interiorul clasei respective. De altfel, ea păstrează o reală superioritate de forță grație disciplinei pe care o impune și măsurilor pe care le ia spre a împiedica clasa inferioară să se organizeze, la rândul ei. Cu toate acestea, experiența ar fi trebuit să arate celor asupriți că și conducătorii sunt alcătuiți asemenea lor. Dar individul rezistă. Și nu începe să cedeze decât dacă clasa superioară face primul pas în acest sens. Uneori, îl face involuntar, printr-o evidentă incapacitate, prin abuzuri atât de revoltătoare încât ea însăși descurajează orice încredere ei acordată. Alteori, pasul este voluntar, unii dintre membrii ei întorcându-se împotriva-i, datorită ambițiilor personale sau grație unui sentiment de justiție; orientați înspre clasele inferioare, ei risipesc atunci iluzia ce întreține distanța.

În felul acesta se explică participarea nobililor la revoluția din 1789, care a abolit privilegiul nașterii. într-un sens general, inițiativa asalturilor orientate împotriva inegalității -justificată sau nejustificată -, a venit mai curând de sus, din mediul celor sus-puși, și

nu de jos, cum am fi fost îndreptățiți să credem, dacă ar fi fost în joc numai interesele de clasă.

De aceea burghezii, nu muncitorii, au jucat un rol preponderent în revoluțiile din 1830 și 1848, ambele orientate (în special cea de-a doua) împotriva privilegiului bogăției.

Mai târziu, indivizii aparținând clasei instruite au reclamat instruirea pentru mase. Adevărul este că dacă o aristocrație crede natural, religios, în superioritatea ei nativă, respectul pe care-l inspiră nu este, la rândul său, mai puțin religios, mai puțin natural.

Acum vom înțelege de ce umanitatea nu a atins democrația decât într-un târziu (căci au existat și false democrații, asemenea cetăților antice, întemeiate pe sclavie și debarasate, prin această fundamentală inechitate, de cele mai multe și mai neliniștitoare dintre probleme). Dintre toate concepțiile politice, democrația este cea mai îndepărtată de natură, singura care transcede, cel puțin ca intenție, condițiile „societăților închise”. Ea atribuie omului drepturi individuale. Iar aceste drepturi, spre a rămâne inviolabile, necesită din partea tuturor o inalterabilă fidelitate față de datorie. Ea își ia deci, ca materie, un om ideal ce-i respectă pe alții la fel cum se respectă pe sine, care se integrează în obligațiile considerate de el absolute, suprapunându-se atât de bine acestui absolut încât nu mai știm exact dacă datoria conferă dreptul sau dreptul impune datoria.

Spre a vorbi asemenea din Kant, cetățeanul astfel definit este în același timp „subiect și legislator”. Ansamblul cetățenilor, adică poporul, este suveran.

Aceasta este democrația teoretică. Ea proclamă libertatea, reclamă egalitatea și conciliază surorile învrăjbite amintindu-le că sunt totuși surori, punând fraternitatea mai presus de toate. Dacă vom considera, după acest ocol, deviza republicană, vom vedea că al treilea termen înlătură contradicția atât de des semnalată între ceilalți doi, și că esențială este fraternitatea.

Aceasta ne îndreptățește să spunem că democrația este de esență evanghelică și că motorul ei este iubirea.

Originile ei sentimentale le vom afla în sufletul lui Rousseau, principiile filosofice în opera lui Kant, iar fondul religios, la Kant și Rousseau laolaltă.

Este știut cât datora Kant pietismului său, iar Rousseau -protestantismului impregnat de catolicism, inseparabile de altfel.

Declarația americană de Independență (1776), ce a servit drept model Declarației Drepturilor Omului din 1791, are rezonanțe puritane: „Considerăm drept evident... faptul că toți oamenii au fost dăruiți de Creator cu anumite drepturi inalienabile... etc.” Obiecțiile vagi aduse formulei democrației se datoresc necunoașterii caracterului ei originar religios. Cum poate fi cerută o definiție precisă a libertății și egalității atâta vreme cât viitorul trebuie să rămână deschis oricărui progres, mai ales creației noilor condiții în care vor deveni posibile forme de libertate și egalitate astăzi irealizabile, poate chiar de neconceput?

Nu putem schița decât un cadru general, care se va umple din ce în ce mai bine dacă ni se va furniza

materia necesară. Ama, et fac quod vis. Formula unei societăți non-democratice, ce ar voi ca deviza ei să corespundă, termen cu termen, celei a democrației, ar putea fi: „Autoritate, ierarhie, fixitate”.

Iată ce este democrația în esența ei.

Se înțelege de la sine că trebuie considerată drept un ideal, sau mai curând o cale pe care se va situa omenirea în mersul ei. De altfel, ea a apărut în lume mai ales sub forma protestului. Fiecare dintre frazele Declarației drepturilor omului este o sfidare aruncată abuzului. În joc era voința de a pune capăt intolerabilelor suferințe.

Rezumând doleanțele prezentate în caietele Stărilor generale, Emile Faguet nota undeva că Revoluția nu s-a făcut pentru libertate și egalitate, ci pur și simplu pentru că oamenii „crăpau de foame”.

Presupunând că așa ar fi fost, va trebui să ni se explice de ce, cu începere dintr-un anume moment, oamenii n-au mai vrut „să crape de foame”. Nu este mai puțin adevărat că Revoluția nu a formulat ceea ce ar trebui să fie doar pentru a stabili o distanță față de ceea ce era. Dar se întâmplă uneori ca intenția cu care a fost pusă în lume o idee să-i rămână alături, umbră invizibilă, așa cum direcția adera la săgeată. Formulele democrației, enunțate la început într-un protest, s-au resimțit ulterior de originea lor. Le considerăm potrivite pentru a împiedica, a respinge, a răsturna; nu la fel de ușor însă poți afla în cuprinsul lor indicații pozitive pentru celc ce trebuiesc făcute. Mai ales, ele nu sunt aplicabile decât transpuse, așa absolute și cvasi-evangelice cum sunt, în temenii de moralitate relativă sau mai curând în termeni de

interes general. Și transpunerea riscă de fiecă dată să aducă o nuanță de înclinare în sensul interesului particular. Dar este inutil să enumerăm obiecțiile ridicate împotriva democrației, precum și respectivele lor întâmpinări. Căci n-am voit decât să arătăm că starea sufletească proprie democrației implică un mare efort, orientat în sens invers naturii.

Am schițat deja câteva trăsături ale societății naturale. Puse laolaltă, vor alcătui fizionomia proprie acestei societăți, pe care o vom putea interpreta fără mare greutate. Repliere asupra ei însăși, coeziune, ierarhie, autoritate a conducătorului, toate acestea înseamnă disciplină, spirit războinic. Oare natura a voit războiul?

Vom repeta încă o dată că natura nu a voit nimic, dacă prin voință înțelegem facultatea de a lua hotărâri particulare. Dar natura nu pune în lume o specie animală fără a-i schița implicit atitudinea și mișcările ce rezultă din structura ei, și care o prelungesc. În sensul acesta se poate spune că natura a voit. Ea a dăruit omul cu inteligență născocitoare. În loc să-i furnizeze instrumente, așa cum a procedat cu un mare număr de specii animale, ea a preferat ca omul să și le poată construi singur. Or, omul este în mod necesar proprietarul instrumentelor sale, cel puțin atâta timp cât le folosește ca atare. Dar, de vreme ce sunt separate de făptura lui, îi pot fi și luate; iar a le lua gata făcute este mai ușor decât a le face. De exemplu, instrumentele trebuie să acționeze asupra unei naturi, să fie folosite ca arme de vânatoare ori de pescuit. Fie un grup oarecare, ce ridică pretenții asupra unei păduri, unui lac, unui râu iar un alt grup,

la rândul său, poate considera că i-ar fi mai comod să se instaleze în respectivul spațiu, decât să caute aiurea. Din acel moment, lupta devine inevitabilă. Vorbeam despre o pădure unde se poate vâna, despre un lac în care se poate pescui; dar la fel de bine pot fi în joc pământuri de cultivat, femei de furat, sclave de luat cu sine. Există multe motive prin care ne putem justifica faptele. Însă este puțin important lucrul pe care-l luăm, motivația pe care ne-o găsim: căci originea războiului este proprietatea, individuală ori colectivă. Și cum omenirea este destinată proprietății prin însăși structura ei, războiul este deci natural. Instinctul războinic este într-atât de puternic, încât este primul care apare când îndepărtăm pojghița de civilizație spre a regăsi natura. Este știut cât de mult le place micuților băieți să se bată. E drept că vor primi lovituri; dar vor fi avut măcar satisfacția să lovească și ei. Pe bună dreptate se spune că jocurile copiilor erau exerciții pregătitoare cu care îi înbia natura în vederea obligațiilor de mai târziu, ce vor cădea în sarcina adulților.

Dar putem merge mai departe, și să vedem exerciții pregătitoare ori jocuri și în cea mai mare parte a războaielor înregistrate de istorie.

Când realizăm utilitatea motivelor ce au declanșat multe dintre marile înfruntări, ne gândim la dueliștii din Marion Delorme care se omorau „pentru nimic, pentru plăcere”, ori la irlandezul citat de Lord Bryce, care nu putea vedea doi bărbați schimbând lovituri de spadă în stradă fără să se întrebe: „Oare este vreo afacere personală, sau pot intra și eu în joc?”

În schimb, dacă vom situa pe pozițiile disputelor

accidentale războaiele decisive ce au dus la dispariția popoarelor, vom înțelege că acestea din urmă au fost rațiunea de a fi a celor dintâi: era necesar un instinct războinic, și pentru că el exista în vederea unor războaie feroce pe care le-am putea numi naturale, au avut loc o mulțime de războaie accidentale doar pentru a nu lăsa armele să ruginască.

Gândiți-vă la exaltarea ce cuprinde popoarele când începe un război! Afli în simțământul acesta și o reacție defensivă împotriva fricii, o automată stimulare a curajului. Dar este prezent și sentimentul că am fost făcuți pentru o viață de risc și aventură, ca și cum pacea n-ar fi decât o haltă între două războaie. Exaltarea dispare curând, căci suferința este mai mare. Dar dacă lăsăm la o parte ultimul război, a cărui grozăvie a depășit orice închipuire, este interesant de observat cât de repede sunt uitate suferințele războiului în timp de pace. Se spune că femeia este dăruită cu mecanisme speciale de uitare a durerilor facerii: căci o prea bună amintire a durerilor ar împiedica-o să dorească s-o ia de la capăt. Se pare că unele mecanisme de o aceeași factură funcționează și în ceea ce privește ororile războiului, mai ales la popoarele tinere. Și sub acest aspect natura și-a luat o serie de precauții. Ea a interpus între noi și cei străini un văl țesut cu abilitate din ignoranțe, prejudecăți și părtiniri. Nu este de mirare că nu cunoaștem țările în care n-am fost niciodată. Dar faptul că necunoscându-le, le judecăm, și aproape întotdeauna defavorabil, necesită o explicație.

Oricine a zăbovit câtva timp departe de granițele țării sale și a voit apoi să-și inițieze compatrioții în

ceea ce numim o „mentalitate” străină, a putut constata la ea o rezistență instinctivă. Rezistența este mai puțin puternică dacă respectiva țară este mai îndepărtată. Ea variază mai curând invers proporțional cu distanța. Cei pe care avem cele mai multe șanse de a-i întâlni sunt cei pe care dorim cel mai puțin să-i cunoaștem. Nici natura n-ar fi apreciat altfel în încercarea ei de a face orice străin un dușman, căci dacă o bună cunoaștere reciprocă nu este în mod necesar simpatie, cel puțin exclude ura. Am putut constata faptul în timpul războiului din urmă. Cutare profesor de limbă germană era tot atât de bun patriot ca oricare alt francez, pregătit și el să-și sacrifice viața, și „pornit” împotriva Germaniei, dar nu era același lucru. Se menținea o rezervă. Cel care cunoaște în profunzime limba și literatura unui popor nu poate să-i fie pe de-a-ntregul dușman. Va trebui să ne gândim să cerem educației să pregătească buna înțelegere între națiuni. Stăpânirea unei limbi străine face posibilă o impregnare a spiritului cu literatura și civilizația corespunzătoare acelei limbi și poate duce la subita dispariție a prejudecății naturale împotriva străinului în general. Dar nu vom enumera toate efectele exterioare vizibile ale prejudecății ascunse, ci vom spune doar că cele două maxime opuse *Homo homini deus* și *Homo homini lupus*, pot fi destul de ușor împăcate. Când ne vine în minte prima, ne gândim pesemne la un compatriot; căci cealaltă interesează străinul.

Spuneam că alături de războaiele accidentale aflăm și războaie esențiale, cele pentru care pare a fi fost făcut instinctul războinic. Din categoria lor fac parte

războaiele actuale. Căutăm din ce în ce mai puțin să cucerim pentru a cuceri. Nimeni nu se mai bate astăzi pentru amor propriu jignit, pentru glorie, pentru prestigiu. Se spune că astăzi omul se bate pentru a nu risca înfometarea -dar, de fapt, pentru a se menține la un anumit nivel de trai sub care se consideră că nu merită osteneala să trăiești. Nu mai întâlnești azi micul număr de soldați însărcinați să reprezinte națiunea. Nimic din vremurile noastre nu mai seamănă cu duelul. Trebuie ca toți să se bată împotriva tuturor, așa cum făceau hoardele timpurilor de început. Numai că azi ne batem cu arme inventate de civilizația noastră, iar masacrele sunt mai oribile decât și-au putut vreodată imagina anticii. Ținând seama de mersul științei, nu este departe ziua când unul dintre adversari, posesor al unui secret ținut în rezervă, va avea mijlocul perfect de-a-l distruge pe celălalt. Și poate că nu va mai exista nici urmă de învins pe fața pământului.

Oare lucrurile își vor urma cursul? Din fericire, cei pe care nu ezităm să-i așezăm printre binefăcătorii omenirii, au știut să se opună. Ca toți marii optimiști, ei au început prin a considera drept rezolvată problema de rezolvat.

Au întemeiat Societatea Națiunilor. Estimăm că rezultatele obținute au depășit deja tot ce s-ar fi putut spera. Căci dificultatea de a suprima războaiele este mai mare decât își imaginează cei ce nu cred în eliminarea lor. Pesimiști, ei se pun de acord cu optimiștii, și consideră cazul a două popoare ce urmează să se lupte analog cazului a doi indivizi ce au o dispută ; doar că primii nu vor putea fi niciodată

material constrânși, asemenea celor din urmă, să poarte litigiul în fața judecătorilor și să accepte decizia instanței. Diferența este, cu toate acestea, radicală. Chiar dacă Societatea Națiunilor ar dispune de o forță armată aparent suficientă (dar recalcitrantul va avea întotdeauna avantajul elanului; în plus, neprevăzutul descoperirii științifice va face din ce în ce mai imprevizibilă natura rezistenței pe care Societatea Națiunilor va trebui să o pregătească), ea se va lovi oricum de profundul instinct războinic, în timp ce indivizii ce se pun la dispoziția judecătorilor spre a-și rezolva un diferend sunt vag încurajați de instinctul de disciplină, imanent societății închise: o dispută îi îndepărtase accidental de poziția normală, care înseamnă integrare în societate și iar ei revin astfel pe tagașul firesc, la fel cum pendulul revine la verticală. Dificultatea este deci cu mult mai gravă. Să fie zadarnice încercările noastre de a o depăși?

Credem că nu. Lucrarea de față avea drept obiect aflarea originilor moralei și ale religiei. Am ajuns la anumite concluzii. Am putea rămâne la nivelul lor. Dar întrucât în concluziile noastre există o distincție radicală între societatea închisă și societatea deschisă, pentru că ni s-a părut că tendințele societății închise subzistă, de nezdruclinat, în societatea ce se deschide, întrucât toate aceste instincte de disciplină converg în mod primitiv înspre instinctul războiului, trebuie să ne întrebăm în ce măsură instinctul original ar putea fi reprimat ori abătut din cale, și să răspundem prin câteva considerații adiționale unei întrebări ce se pune în chip cu totul firesc.

Deși instinctul războinic poate exista prin el însuși, el este legat și de motive raționale. Istoria ne învață că acestea au fost cât se poate de variate. Și pe măsură ce războaiele au devenit tot mai înspăimântătoare, ele s-au redus din ce în ce mai mult. Ultimul război, dar și cele pe care le întrezărim în viitor dacă, din nefericire, vor mai fi și altele, este legat de caracterul indus-trial al civilizației noastre.

Dacă dorim o figurare schematică, simplificată și stilizată a conflictului de astăzi, va trebui să ne reprezentăm mai întâi națiunile ca populații pur agricole, ce trăiesc din roadele pământurilor lor. Să presupunem că au exact cât le trebuie spre a ne hrăni. Nu se vor înmulți decât în măsura în care vor obține o mai mare recoltă. Până aici, toate merg bine. Dar dacă există un exces de populație, și dacă nu vrea să se reverse în afară, fie pentru că nu poate, fie pentru că străinătatea și-a închis porțile, unde-și va mai găsi hrana? Industria va regla situația. Excedentul de populație va forma clasa muncitoare. Dacă țara nu posedă forța motrice care să acționeze mașinile, fierul pentru a le construi, materiile prime necesare procesului de fabricație, ea va încerca să le împrumute din străinătate, își va plăti datoria și va primi și hrana pe care n-o mai poate afla pe pământurile ei, trimițând în schimb în străinătate produse manufacturiere. Muncitorii se vor afla astfel în situația de „emigranți în țara lor”. Căci străinătatea îi folosește la fel cum ar fi procedat de s-ar fi aflat acolo; dar preferă să-i lase -sau poate ei au preferat să rămână -acolo unde sunt.

Ei tot de străinătate depind.

Când străinătatea nu le mai acceptă produsele sau când nu le mai furnizează materiile prime, iată-i condamnați să moară de foame. Asta în cazul când nu se hotărăsc, antrenând cu ei întreaga țară, să pornească să-și cucerească ceea ce li se refuză. Iar acesta va fi războiul. Este de la sine înțeles că lucrurile nu se petrec niciodată atât de simplu. Fără a fi chiar amenințați să murim de foame, credem că viața nu-și mai are rostul dacă este lipsită de confort, distracții, lux. Considerăm drept insuficientă industria națională dacă se limitează doar la a trăi, dacă nu aduce bogăția; o țară se consideră incompletă dacă nu are porturi bune, colonii etc.

Din toate acestea poate rezulta războiul. Schema trasată de noi evidențiază îndeajuns cauzele esențiale: creșterea populației, pierderea de debușuri, lipsa de combustibil și materie primă.

Sarcina prin excelență a unui organism internațional care vizează abolirea războiului va fi eliminarea acestor cauze ori atenuarea efectelor lor. Cea mai gravă dintre ele este suprapopularea.

Într-o țară cu o natalitate scăzută, asemenea Franței, Statul trebuie să încurajeze sporirea populației; un economist, unul dintre cei mai mari dușmani ai „etatismului”, cerea ca familiile să aibă dreptul la o primă pentru fiecare copil, cu începere de la al treilea. Dar invers, nu s-ar putea în țările cu populație supra-abundentă, să fie pedepsiți cu taxe mai mult sau mai puțin grele cei cu copii în plus? Are Statul dreptul de a interveni, de a corecta paternitatea, de a lua măsuri ce vor fi uneori inchizitoriale, doar pentru că pe el contăm tacit

pentru a asigura subzistența țării, deci și cea a copilului chemat întru existență?

Recunoaștem că e dificil de stabilit pe cale administrativă o limită a populației, chiar dacă am lăsa o oarecare elasticitate cifrei dorite. Dacă propunem totuși o soluție o facem doar pentru a evidenția faptul că problema nu ni se pare insolubilă: indivizi mai competenți ca noi vor afla o rezolvare optimă. Cert este însă că Europa este suprapopulată și întreaga lume va fi la fel în curând; și dacă nu vom „raționaliza” producția de oameni în felul în care am început să procedăm cu munca lor, ne așteaptă un alt război. Căci în nici un alt plan nu este mai periculos să te lași în voia instinctului.

Mitologia antică a înțeles bine acest lucru când asocia zeița iubirii, zeilor războiului. De o veți lăsa în voia ei pe Venus, ea îl va aduce cu sine pe Marte.

Nu veți putea evita reglementarea (urât cuvânt, dar spune bine ceea ce vrea să spună, și anume faptul că adaugă în chip imperativ prelungiri regulei și regulamentului).

Ce se va întâmpla când vor apare probleme aproape la fel de grave, cum ar fi cele ale repartizării materiilor prime, ale circulației mai mult sau mai puțin libere a produselor, cele mai generale legate de buna judecare a exigențelor antagoniste prezentate drept vitale atât de o parte, cât și de cealaltă? Este o greșală periculoasă să crezi că un organism internațional ar putea obține pacea definitivă fără intervenții autoritare în legislația diverselor țări, ba poate chiar în administrația lor. Dacă dorim, putem menține principiul suveranității Statului: oricum, va fi dificil de

aplicat cazurilor particulare. încă o dată, nici una dintre aceste dificultăți nu este insurmontabilă, dacă cel puțin o parte a omenirii este hotărâtă să le depășească. Dar trebuie să le privim ca atare, și să știm bine la ce ne angajăm atunci când cerem suprimarea războaielor.

Și acum, n-am putea oare scurta drumul și să aplanăm dintr-o dată toate dificultățile, în loc să le luăm pe rând?

Să lăsăm la o parte problema principală, cea a populației, care va trebui rezolvată pentru ea însăși, orice s-ar întâmpla. Celelalte sunt legate în special de direcția pe care existența noastră a căpătat-o o dată cu puternica dezvoltare a industriei. Reclamăm confort, lux, bună-stare. Ce s-ar întâmpla dacă viața noastră ar deveni mai austeră? Incontestabil, misticismul se află la originea marilor transformări morale. Neândoielnic, omenirea pare a fi mai îndepărtată ca niciodată de fapta mistică. Dar cine știe? în ultimul capitol al acestei lucrări, am încercat să întrevădăm relația dintre misticismul Occidentului și civilizația sa industria-lă. Va trebui să analizăm mai îndeaproape lucrurile. Toată lumea simte că viitorul imediat va depinde în mare parte de organizarea industriei, de condițiile pe care ea le va impune ori le va accepta. Observăm că de această problemă depinde pacea între națiuni; și pacea interioară este legată, cel puțin la fel de mult, tot de problema industriei. Trebuie să ne înspăimântăm, trebuie să sperăm? Multă vreme s-a considerat, e de la sine-nțeles, că fericirea geniului uman stă în puterea industrializării și a mașinismului. Astăzi, aruncăm de bună voie, pe

scama lor, toate relele îndurate. Și spunem că omenirea n-a fost niciodată mai avidă de plăceri, de bogăție, de lux.

Pare a sta pe de-a-ntregul sub stăpânirea unei forțe ce o împinge din ce în ce mai violent înspre satisfacerea celor mai grosolane dintre dorințele ei. Se poate, dar să încercăm să urcăm înspre impulsul ce a stat la originea acestei stări. Dacă impulsul a fost puternic, a fost suficientă o mică deviație inițială spre a produce o depărtare din ce în ce mai mare între scopul vizat și obiectul atins. În cazul acesta însă, n-ar trebui să ne preocupe atât abaterea, cât impulsul însuși. Sigur că lucrurile nu se fac niciodată singure. Omenirea nu se va schimba decât dacă ea va voi să se schimbe. Dar poate că și-a construit deja mijloacele să o facă. Poate că este mai aproape de scop decât își imaginează ea însăși. Să vedem deci care-i este poziția. Și pentru că am pus în discuție efortul industrial, să-i analizăm mai îndeaproape semnificația.

Aceasta va fi, de altfel, concluzia prezentei lucrări.

Am vorbit deseori despre alternanțele de flux și reflux, ușor de observat în istorie. Orice acțiune prelungită într-un anumit sens aduce cu sine o reacție în sens contrar. Apoi se reia, iar pendulul va oscila la nesfârșit. Este adevărat că pendulul acesta este dotat cu memorie, că la întoarcere nu mai este același cu cel de la ducere, sporit fiind cu o experiență intermediară. Dar mi se pare mai corectă imaginea unei mișcări în spirală, pe care am evocat-o de câteva ori, decât cea a oscilației pendulului. De fapt există cauze psihologice și sociale despre care am putea

spune apriori că vor genera anumite efecte. Continua desfătare de pe urma unui avantaj mult dorit de noi, va naște indiferența ori moleșeala; căci rareori desfătarea își ține toate promisiunile; alături de ea stau și inconveniente pe care nici măcar nu le-am prevăzut; și astfel plăcerea sfârșește prin a pune în relief aspectul avantajos al celor abia părăsite, stâmindu-ne pofta de a ne întoarce. Ea va stîrni pofta mai ales noilor generații, care nu vor fi cunoscut experiența relelor vechi și care nu au fost nevoite să sufere spre a se putea desprinde de ele. Și dacă părinții se felicită pentru starea prezentă ca pentru o achiziție pe care-și amintesc bine c-au plătit-o scump, copii nu se gîndesc la toate acestea mai mult decât la aerul pe care-l respiră.

În schimb, ei se vor arăta sensibili la neajunsurile care nu sunt decât inversul avantajelor dureros cucerite pentru ei. În felul acesta se vor naște veleități de întoarcere-napoi. Drumurile dus-întors sunt caracteristice Statului modern, dar nu în virtutea vreunei fatalități istorice, ci pentru că regimul parlamentar a fost conceput, în mare măsură, tocmai pentru a canaliza nemulțumirile.

Guvernanții nu culeg decât elogi moderate pentru cele bine făcute; căci, nu-i așa, sunt acolo spre a face bine. Dar și cele mai mici greșeli ale lor contează; și toate se păstrează, pînă ce greutatea acumulată antrenează căderea guvernului.

Dacă două partide adverse stau față-n față, și numai două, jocul își va urma firul cu o regularitate perfectă. Fiecare dintre cele două echipe va reveni la putere aureolată cu prestigiul dat de principiile

rămase, măcar aparent, intacte în tot timpul cât respectivul partid nu fusese nevoit să-și asume responsabilități: principiile se află în rândul opoziției. În realitate, dacă este inteligentă, ea va beneficia de experiența celuilalt; în felul acesta, își va modifica, mai mult sau mai puțin, conținutul propriilor idei, deci semnificația principiilor sale. Astfel devine posibil progresul, în pofida oscilației, mai curând cu ajutorul ei, cu condiția să fim atenți la ea. Însă acest du-te-vino între cele două contrarii rezultă din anumite dispozitive foarte simple, montate de omul social sau din anumite dispoziții extrem de vizibile ale omului individual. Ele nu manifestă o necesitate ce ar domina cauzele particulare ale alternanțelor și care s-ar impune într-un mod general evenimentelor.

Dar există oare și asemenea dispoziții? Nu credem în intruziunea fatalității în istorie. Nu există obstacole care să nu poată fi depășite de voințe suficient de bine acordate, cu condiția să li se pună la dispoziție îndeajuns timp.

Deci nu există lege istorică ineluctabilă. În schimb, există legi biologice: iar societățile umane, în măsura în care sunt voite sub un anumit aspect, de natură, sunt transparente în acest caz, din punct de vedere biologic. Dacă evoluția lumii organizate se realizează după anumite legi, adică în virtutea anumitor forțe, este imposibil ca evoluția psihologică a insului individual și social să renunțe pe de-a-ntregul la aceste obiceiuri ale vieții. În ceea ce ne privește, arătam odinioară că esența unei tendințe vitale este să se dezvolte în formă de jerbă creând, prin simplul fapt al creșterii sale, direcțiile divergente între care se

va împărți elanul. Mai adăugăm că legea aceasta nu are nimic misterios. Ea exprimă doar faptul că tendința este impulsul unei multiplicități indistincte care, de altfel, nu este nici indistinctă și nici multiplicitate decât dacă o considerăm retrospectiv, atunci când diversele fotografii luate prea târziu, asupra trecutei sale indiviziuni, o compune din elemente care, în realitate, au fost create prin desfășurarea sa progresivă. Închipuiți-vă că portocaliul ar fi singura culoare apărută în lume: va fi deja alcătuit din galben și roșu? Sigur că nu. Dar ar fi compus din galben și roșu când aceste două culori vor exista și ele, la rândul lor; căci atunci portocaliul primitiv va fi considerat sub dublul aspect, al roșului și al galbenului. Și dacă printr-un joc al fanteziei am presupune că roșul și galbenul s-au ivit printr-o intensificare a portocaliului, am avea un foarte simplu exemplu de ceea ce noi numim crștere în formă de jerbă. Dar nu-i deloc necesară nici fantezia nici comparația. Căci e suficient să privim viața, fără prejudecata sintezei superficiale. Unii consideră actul voluntar drept reflex compus, alții vor vedea în reflex o degradare a voluntarului.

Adevărul este că reflexul și voluntarul materializează două posibile imagini asupra unei activități primordiale indivizibile, ce nu era nici una, nici cealaltă, dar care devine retroactiv, amândouă deodată. Aceleași lucruri le vom spune și despre instinct și inteligență, despre viața animală și cea vegetală, despre multe alte cupluri de tendințe divergente și complementare. Numai că în evoluția generală a vieții, tendințele astfel create pe calea

dihotomiei se dezvoltă de cele mai multe ori în specii distincte. Iar acestea pornesc, pe cont propriu, să-și afle norocul în lume. Materialitatea pe care și-o acordă singure le împiedică să se apropie din nou spre a face mai puternică, mai complexă și mai evoluată, tendința originară. Nu se petrec altfel lucrurile nici în evoluția vieții psihologice și sociale. În același individ, sau în aceeași societate, evoluează tendințele care s-au constituit prin disociere. De obicei, ele nu se pot dezvolta succesiv. Dacă sunt două, așa cum se întâmplă de cele mai multe ori, ne vom atașa de una dintre ele și prin ea vom ajunge mai mult sau mai puțin departe, în general cât mai departe cu putință ; apoi, îmbogățiți cu ceea ce am câștigat pe parcursul acestei evoluții, ne vom întoarce și vom căuta tendința lăsată în urmă. O vom dezvolta și pe ea, neglijând-o pe cea dintâi. Iar acest nou efort se va prelungi până când, întăriți cu noi achiziții, vom putea relua pe cea abandonată purtând-o, de astă dată, și mai departe. Cum în timpul evoluției ne lăsăm cu totul în voia uneia dintre cele două tendințe, ca și cum doar ea ar conta, vom spune cu ușurință că doar ea este pozitivă, cealaltă nefiindu-i decât negația: dacă dorim să turnăm lucrurile în această formă, celălaltul este efectiv contrariul.

Vom constata -și observația va fi mai mult sau mai puțin adevărată, în funcție de caz -, că progresul s-a înfăptuit printr-o oscilare între cele două contrarii, situația nefiind, de altfel, aceeași, căci s-a realizat deja un câștig când acul balanței a revenit la punctul de pornire.

Cu toate acestea, se întâmplă ca uneori expresia să

fie riguros corectă iar oscilația să se fi petrecut cu adevărat între contrarii. Aceasta se petrece în cazul în care o tendință, avantajoasă în sine, este incapabilă să se modereze altfel decât prin acțiunea uneia antagoniste care se regăsește la fel de avantajoasă. Se pare că înțelepciunea va îndemna cele două tendințe la cooperare, prima intervenind când o cer circumstanțele, cealaltă oprind-o în momentul când va depăși măsura. Din nefericire, este greu de spus unde începe exagerarea și pericolul..

Uneori, simplul fapt de a duce mai departe ceea ce nu părea rațional, conduce la un nou anturaj, creează o situație nouă, ce suprimă pericolul și accentuează, în acciași timp, avantajul. În felul acesta se întâmplă mai ales cu tendințele foarte generale care determină orientarea unei societăți și a căror dezvoltare se repartizează în mod necesar unui număr mai mic ori mai mare de generații. O inteligență, fie ea și supraomenească, nu ar ști să spună încotro vom fi purtați, întrucât acțiunea în desfășurare își alcătuiește propria-i cale, creează o mare parte a condițiilor în care ea însăși se va realiza și desfide astfel orice calcul. Ne vom lăsa purtați din ce în ce mai departe; și adesea, nu ne vom opri decât dinaintea iminenței unei catastrofe. Și atunci, tendința antagonistă ocupă locul rămas gol: la rândul ei, când se va regăsi singură, va merge și ea cât de departe îi va sta în putință. Dacă cealaltă s-a numit acțiune, ea se va numi reacție. Cum ambele tendințe s-ar fi temperat reciproc dacă ar fi pareurs laolaltă calea, cum întrepătrunderea lor într-o tendință primitivă indivi-zată este faptul însuși prin care

trebuie să se definească moderația, deci singurul ce ocupă întreg locul, el împărtășește fiecareia dintre tendințe un elan ce poate ajunge la mânia pe măsură ce obstacolele cad unul după celălalt; căci are în sine ceva frenetic. Să nu abuzăm de cuvântul „lege” într-un domeniu ce stă sub semnul libertății; dar să folosim acest termen comod atunci când ne aflăm înaintea faptelor mari ce fac dovada unei suficiente regularități: numim legea dihotomiei acea lege ce pare a provoca realizarea, prin simpla disociere a tendințelor ce nu erau la început decât diferite „fotografii” luate asupra unei tendințe simple.

Și propunem să numim lege a freneziei duble, exigența imanentă fiecareia dintre aceste două tendințe de a se urma pe sine până la capăt, odată realizată ca atârș prin separare; ca și cum ar exista un capăt! încă o dată; este greu să nu te întrebi dacă n-ar fi fost mai bine ca tendința siroplă ee s-ar fi sporit fără a se dedubla, păstrându-se în dreapta măsură prin însăși coinciderea forței de impulsie cu o putere de oprire, nu ar fi, în acest caz, decât în mod virtual, o altă forță de propulsie. N-am fi riscat să cădem în absurd, am fi fost asigurați împotriva catastrofei. Așa este, dar n-am fi realizat maximum de creație atât în plan cantitativ cât și calitativ. Trebuie să ne angajăm profund pe una dintre cele două direcții spre a putea afla ceea ce ne va da ea: și când nu vom mai putea avansa, vom reveni, împreună cu cele dobândite, și ne vom lansa în direcția neglijată sau abandonată. Desigur, privind din exterior toate aceste mișcări de du-te-vino, nu vedem decât antagonismul celor două tendințe, zadamicile tentative ale uneia de a se

contrapune progresului celeilalte, eșecul final al celei din urmă și revanșa celei dintâi. Omenirea iubește drama. Și ea culege de bună voie din cuprinsul oricărei istorii de o mai mică ori mai mare întindere, acele trăsături anume ce-i imprimă forma unei lupte între două partide, sau două societăți, sau două principii; rând pe rând, fiecare dintre ele va câștiga înfruntarea. Dar aici lupta nu este decât un aspect superficial al progresului. Adevărul este că o tendință asupra căreia sunt posibile două optici diferite nu-și poate furniza maximul, atât calitativ cât și cantitativ, decât dacă obiectivează aceste două posibilități în realități mișcătoare, fiecare dintre ele aruneându-se înaintea spre a pune stăpânire asupra locului, în timp ce cealaltă o pândeste neconținut pentru a afla dacă nu i-a venit rândul. În felul acesta se va dezvolta conținutul tendinței originare, dacă putem totuși vorbi de un conținut atât timp cât persoana, și nici măcar tendința însăși devenită brusc conștientă, n-ar ști să spună ce va decurge din ea. Ea dă măsura efortului, dar rezultatul este o surpriză. Aceasta este de fapt operația naturii: luptele, ale căror spectacole ni le oferă, nu se rezolvă atât prin ostilități, cât prin curiozități. Și exact când imită natura, când se lasă purtată de impulsul originar, mersul umanității își asigură o anumită regularitate și se supune, extrem de imperfect de altfel, legilor de felul celor stabilite de noi. Dar este cazul să închidem aici lunga noastră paranteză. Nu vom mai arăta decât cum se vor aplica aceste două legi la situația care ne-a făcut să deschidem această paranteză.

Era vorba de atracția luxului și a confortului, ce

pare a fi devenit principala preocupare a omenirii. Văzând cum a dezvoltat ea spiritul de investiție, cum multe dintre invenții sunt aplicații ale științei, cum știința este sortită să se dezvolte la nesfârșit, am fi tentați să credem că progresul se va desfășura la nesfârșit într-o aceeași direcție. Căci niciodată satisfacerea vechilor trebuințe prin noile invenții nu vor determina omenirea să rămână în loc; se ivesc alte necesități, la fel de imperioase, din ce în ce mai numeroase. Am văzut goana înspre bunăstare accelerându-se, pe o pistă pe care se precipitau mulțimi din ce în ce mai numeroase. Astăzi este deja o adevărată năvală. Dar însăși frenezia aceasta n-ar trebui să ne deschidă ochii? Nu exista oare altă frenezie, care a fost urmată de cea din urmă, și care ar fi dezvoltat în sens opus activitatea căreia îi este complementară?

De fapt, oamenii au început să tindă spre lărgirea posibilităților materiale încă de prin veacurile al XV-lea, al XVI-lea. Evul mediu s-a desfășurat în întregime sub semnul unui ideal de asceză. Nu are rost să amintim aberațiile la care s-a ajuns; căci frenezia fusese prezentă deja și consemnată. Veți țâspunde că ascetismul a fost fapta unui grup restrâns, și așa este. Dar la fel cum misticismul, privilegiul câtorva aleși, a fost vulgarizat prin religie, la fel și ascetismul concentrat, care a fost excepțional, s-a diluat pentru majoritatea oamenilor într-o generală indiferență față de condițiile cotidiene. Toată lumea era supusă aceleiași lipse de confort care astăzi ne surprinde atât de mult. Bogați și săraci, se lipseau cu toții de superficialități considerate de noi drept necesități.

S-a spus că, dacă seniorul trăia mai bine decât țăranul, trebuie să înțelegem prin aceasta că se hrănea din belșug.⁶²

În rest diferența era minimă. Ne aflăm aici în fața a două tendințe divergente, succesive, care s-au comportat, atât una cât și cealaltă, în chip frenetic. Ne este permis să presupunem că ele corespund celor două optici diferite asupra unei tendințe primordiale ce și-a aflat modalitatea de a extrage din sine, calitativ și cantitativ, tot ceea ce putea, chiar și ceea ce nu avea, angajându-se pe rând pe cele două căi, reaşezându-se pe una din cele două direcții împreună cu toate câte le adunase pe pareursul celeilalte. Vom afla aici oscilație și progres, progres prin oscilare. Iar după neîncetat crescătoarea complexitate a vieții, firesc ar fi să prevedem o întoarcere la simplitate. Întoarcerea nu este, desigur, un fapt cert: viitorul omenirii rămâne nedeterminat, pentru că depinde de ea. Dar dacă, din partea viitorului, nu există decât probabilități sau posibilități pe care le vom analiza imediat, nu la fel stau lucrurile cu trecutul: cele două desfășurări progresive opuse pe care le-am semnalat aparțin unei unice tendințe originare.

Deja istoria ideilor este o mărturie. Din gândirea socratică, urmată în două sensuri contrare care la Socrate au fost complementare, au rezultat doctrinele cirenaică și cinică: una voia să cerem vieții cel mai mare număr posibil de satisfacții, cealaltă - să învățăm să ne lipsim de ele. Ele s-au prelungit în epicureism și

⁶² Trebuie să spunem că nu deținem nici o cunoștință specială asupra acestui punct. Am ales exemplul cărnii, exact la fel cum am fi putut alege orice alt aliment obișnuit.

stoicism, cu cele două principii opuse ale lor, relaxarea și tensiunea. Dacă vă îndoiiți de comuniunea de esență între cele două stări sufletești cărora le corespund aceste principii, va fi suficient să observați că în școala epicureică chiar, alături de epicureismul popular ce n-a fost decât căutare adesea neînfrânată a plăcerii, a existat și epicureismul unui Epicur, după care plăcerea supremă era să nu ai nevoie de nici o plăcere. Adevărul este că ambele concepții stau la baza ideii pe care omul și-a făcut-o întotdeauna despre fericire. Prin acest din urmă cuvânt desemnăm ceva complex și confuz, unul dintre conceptele pe care omenirea a voit să le păstreze vagi, pentru ca fiecare individ să-i poată da propriile determinări. Dar în orice sens am considera-o, fericirea nu poate exista fără securitate, adică fără perspectiva duratei unei stări cu care ne-am acomodat deja. Garanția o putem afla fie într-o sechestrare a lucrurilor, fie într-o bună stăpânire asupra sinelui însuși, care ne face independenți de lucruri. În ambele situații ne bucurăm de puterea ei, fie că o prindem dinlăuntru, fie că se etalează din exterior: suntem fie pe calea orgoliului, fie pe cale vanității. Dar simplificarea și complicarea vieții rezultă în urma unei „dihotomii”, ele sunt susceptibile să se dezvolte ca „dublă frenezie”, și au, în fine, cele necesare spre a se putea succeda periodic.

În condițiile acestea, cum spuneam și mai sus, o întoarcere la simplitate nu are nimic neverosimil. Știința însăși ne-ar putea indica o posibilă cale. În vreme ce fizica și chimia ne ajută să ne desăvârșim, invitându-ne astfel să ne multiplicăm trebuințele, am

putea prevede că medicina și fiziologia ne vor releva din ce în ce mai bine ceea ce este periculos în multiplicarea aceasta și înșelător în îndeplinirea poftelor noastre. Știu să apreciez o porție zdravănă de friptură; dar cutare vegetarian, căruia îi plăcea odinioară tot atât cât și mie, nu mai poate privi astăzi carnea fără se fie cuprins de dezgust. Veți spune că amândoi avem dreptate, și că nu e cazul să ne certăm asupra gusturilor, nici asupra culorilor. Poate așa este; oricum eu nu mă voi putea opri să constat hotărîrea de nezdruncinat a vegetarianului de a nu reveni niciodată la vechea lui plăcere, în timp ce eu sunt mult mai puțin sigur că-mi voi păstra definitiv plăcerea. El a făcut două experiențe; eu n-am trecut decât printr-una. Dezgustul său devine cu atât mai puternic cu cât își fixează mai mult atenția asupra fripturii, în vreme ce satisfacția mea ține de distracție și pălește repede la lumina zilei. Și cred că ea va dispărea cu totul dacă experiențe hotărâtoare vor demonstra, cum de altfel nu este imposibil, că tot mâncând carne ne intoxicăm într-un mod aparte, încetul cu încetul.⁶³ La colegiu, am învățat că alcătuirea substanțelor alimentare este cunoscută, la fel și exigențele organismului nostru, deci putem deduce ce anume trebuie și cât ne este necesar ca rație zilnică pentru întreținere.

Ne-am fi mirat dacă am fi aflat că analiza chimică lăsa să scape „vitaminele” a căror prezență în hrană este absolut indispensabilă sănătății noastre. Și ne vom dea seama că numai o boală, astăzi rebelă, își are

⁶³Trimitem din nou la frumoasa carte a lui Gina Lombroso. Cf. Mantoux, *La Revolution industrielle au dix-huitieme siecle*.

originea în „carențe” pe care nici nu le bănuim. Unica modalitate sigură de a absorbi tot ceea ce avem nevoie va 'fi aceea de a nu mai supune alimentele nici unei elaborări și poate (cine știe?), nici măcar fierberii. Și aici credința în ereditatea celor dobândite a făcut mult rău. Spunem că stomacul omului s-a dezobișnuit, că nu ne mai putem hrăni asemeni omului primitiv. Și avem dreptate, dacă ne gândim că omul și-a lăsat, încă din copilărie, dispozițiile naturale în stare de somnolență, fiindu-i greu să le mai trezească după o anumită vârstă. Dar este puțin probabil să ne fi născut altminteri: presupunând că stomacul nostru diferă de cel al strămoșilor noștri preistorici, diferența se datorează numai obiceiurilor contractate de-a lungul vremurilor. Știința nu va întârzia să ne dea o imagine de ansamblu asupra acestor probleme. Să presupunem că demersul ei va fi orientat în sensul prevăzut de noi: simpla reformă a alimentației ar avea nenumărate repercusiuni asupra industriei, comerțului, agriculturii, care s-ar simplifica mult. Dar despre celelalte necesități? Exigențele simțului genesic sunt imperioase, dar le-am epuiza rapid dacă ne-am păstra în apropierea naturii. Numai că, în jurul unei senzații puternice dar sărace, considerată ca notă fundamentală, omenirea a țesut un număr sporit de armonii: și acea senzație a extras din ele o varietate atât de bogată de timbre, îneî aproape orice obiect, din orice parte ar fi atins, va da acum sunetul devenit obsesiv. Este un constant apel la simțuri prin intermediul imaginației. întreaga noastră civilizație este afrodisiacă. Și aici știința are ceva de spus, și se va pronunța într-o zi atât de răspicat, îneî va trebui

s-o ascultăm: nu vom mai afla atâta plăcere în a dori într-atât plăcerea. Femeia va grăbi venirea acestui moment în măsura în care va voi cu adevărat, în mod sincer, să ajungă egala bărbatului, în loc să rămână în continuare instrumentul care este încă, așteptând mereu să vibreze sub bagheta muzicianului.

Dacă se va înfăptui această transformare, viața noastră va fi în același timp mai simplă și mai serioasă. Ceea ce femeia așteaptă de la bogăție pentru a place bărbatului și, prin ricoșeu, spre a-și place sieși, va deveni în mare măsură inutil.

Va exista mai puțină risipă, dar și mai puține pofte. Luxul, plăcerea și bunăstarea sunt apropiate unul celuilalt, fără a întreține totuși raportul pe care ni-l imaginăm în general. Să le dispunem de-a lungul unui scări: printr-o gradație ascendentă trecem de la bunăstare la lux; odată ce ne vom fi asigurat bunăstarea, vom dori să-i suprapunem plăcerea; se ivește apoi patima luxului. Dar avem aici o psihologie pur inte-lectualistă, care își închipuie că ar putea calcula stările sufletești după obiectele lor. Pentru că luxul este mai costisitor decât simplul agreement, iar plăcerea mai scumpă decât bunăstarea, oamenii își reprezintă și creșterea progresivă a nu știu cărei dorințe corespunzătoare.

Adevărul este că, de cele mai multe ori, dorim bunăstarea tocmai din iubire pentru lux, căci celor ce nu o au, bunăstarea le apare ca un lux și doresc, prin urmare, să-i imite, să-i ajungă pe cei în stare să se bucure de ea. La început a fost vanitatea. Câte feluri de mâncare nu sunt căutate doar pentru că sunt scumpe? Ani de-a rândul popoarele civilizate au

cheltuit o bună parte din efortul lor exterior încercând să-și procure mirodenii. Și rămânem stupefiați când realizăm că acesta a fost obiectul suprem al navigației, de altfel atât de periculoase; că sute de oameni și-au riscat viața. Energia, curajul și spiritul lor de aventură, datorită cărora a fost descoperită întâmplător America, s-au pus în slujba căutării de ghimbir și cuișoare, piper și scorțișoară. Cine mai are grija aromelor considerate de atâta vreme delicioase, când le putem cumpăra oricând, pentru câțiva franci, la băcanul din colț? Asemenea constatări vor întrista pe bună dreptate orice moralist. Totuși, dacă ne vom gândi bine, vom vedea că vom descoperi și motive de speranță. Necesitățile mereu sporite de bunăstare, setea de distracție, neînfrânata poftă de lux, tot ceea ce ne inspiră o atât de acută neliniște pentru viitorul omenirii, tocmai pentru că ea pare a-și afla scopul în satisfacții bine ancorate, toate ne vor părea ca un balon pe care-l umplem vijelios cu aer, dar care se va desumfla tot atât de repede. Știm deja că o frenezie aduce cu sine frenezia antagonistă. Și, în particular, comparația faptelor actuale cu cele de odinioară ne invită să considerăm drept trecătoare gusturile ce trec astăzi drept definitive. Și de vreme ce posedarea unui automobil este acum ambiția supremă a atâtor oameni, să recunoaștem și noi incomparabilele facilități pe care el le oferă, să admirăm această minune a mecanicii, să-i urăm să se înmulțească și să se răspândească în toate locurile unde ar putea aduce foloase omului, dar să spunem totuși că, pentru o simplă distracție ori pentru plăcerea de a-și permite un lux, s-ar putea ca nu după multă vreme

automobilul să nu mai fie atât de dorit -fară a fi totuși abandonat, sperăm, așa cum s-a întâmplat astăzi cu scorțișoara și cuișoara.

Am ajuns la punctul esențial al demersului nostru. Am amintit înainte o plăcere de lux, îndeplinită grație invenției mecanice.

Mulți cred că invenția mecanică este cea care a dezvoltat gustul pentru lux, ca de altfel și pentru simpla bunăstare. Chiar dacă de obicei se admite că nevoile noastre materiale se desfășoară totdeauna multiplicându-se exasperant, nu vedem nici un motiv pentru care să merite ca omenirea să se abandoneze invenției mecanice, odată pornită fiind în această direcție. Și încă ceva: cu cât știința avansează, cu atât descoperirile ei vor sugera noi invenții; deseori, de la teorie la aplicarea ei nu-i decât un pas. Și cum știința nu va ști să se oprească, s-ar părea că satisfacerea vechilor noastre nevoi nu se va realiza niciodată, căci mereu se vor crea altele noi. Dar mai întâi ar trebui să ne întrebăm dacă spiritul de invenție este cel care suscită în mod necesar nevoi artificiale, sau dacă nu cumva el a fost îndrumat într-acolo de către chiar aceste necesități.

Cea de-a doua ipoteză este mult mai probabilă; ea este de altfel confirmată de recente cercetări asupra originii mașinilor-mulii.⁶⁴ Am amintit că omul a inventat dintotdeauna mașini, că în antichitate ele

⁶⁴Există, desigur, crize de „supra-producție” care se extind și asupra produselor agricole, sau chiar încep cu acestea. Dar ele nu sunt deloc legate de faptul că ar exista prea multă hrană pentru omenire. Pur și simplu pentru că producția în general este ineficient organizată, produsele nu-și află valoarea de schimb.

erau remarcabile, că s-au imaginat ingenioase dispozitive mult înaintea ecluziunii științei modeme și nu de puține ori independent de ea: și astăzi simpli muncitori, lipsiți de cultură științifică, aduc îmbunătățiri la care savanți ingineri nici măcar nu s-ar fi gândit. Invenția mecanică este un dat natural.

A avut, desigur, efecte limitate, atât vreme cât s-a mulțumit să folosească energiile actuale și oarecum vizibile: efortul muscular, forța vântului ori a unei cascade. Mașina nu și-a dat întreaga măsură decât în ziua când omul a știut să-i pună la dispoziție, printr-o simplă declanșare, energiile potențiale înmagazinate de secole, împrumutate de la soare, conținute în ulei, petrol etc. Ziua aceea a fost momentul invenției mașinii cu abur, și știm cu toții că ea n-a depășit încă notațiile teoretice. Să nu uităm să adăugăm că progresul, la început greoi, s-a efectuat cu pași uriași odată ce știința a început să-și dea întreaga măsură. Nu este mai puțin adevărat că spiritul invenției mecanice, care curge într-o albie îngustă atâta vreme cât este lăsat în voia lui, dar se lărgeste indefinit dacă întâlnește știința, rămâne distinct și, la nevoie, se poate separa.

Astfel, Rhonul care se varsă în lacul Genevei, pare a-și amesteca cu el apele, dar la ieșire dovedește că a știut să-și păstreze independența.

Deci nu a existat o exigență a științei care să fi impus oamenilor, prin simplul fapt al dezvoltării sale, necesități din ce în ce mai artificiale, așa cum am fi tentați să credem. Dacă ar fi fost astfel, omenirea ar fi fost hărăzită unei materialități mereu crescânde, căci progresul științei nu se va opri. Dar adevărul este că

știința nu a dat decât ce i s-a cerut și nu ea a avut aici inițiativa; spiritul de invenție este cel care n-a lucrat întotdeauna bine în interesul umanității. El a creat o mulțime de noi necesități, fără să se preocupe îndeajuns să asigure unui cât mai mare număr de indivizi, tuturor dacă ar fi fost posibil, satisfacerea vechilor trebuințe. Sau mai simplu încă: fără a neglija necesarul, s-a gândit prea mult la superfluu. Veți spune că acești doi termeni sunt greu de definit, căci ceea ce este lux pentru unii este necesitate pentru alții. Așa este și nu va fi prea greu să ne rătăcim în distincții subtile. Există însă situații în care trebuie să privim în mare. Milioane de oameni nu mănâncă nici măcar cât să-și poată potoli foamea. Și mai există alții care mor de foame. Dacă pământul ar fi produs mai multe roade, ar fi existat mult mai puține șanse pentru ca oamenii să nu se sature, să moară de foame. Invocăm numărul mic al celor ce lucrează pământul. Posibil: dar de ce să ceară pământul un efort mai mare celor ce-l muncesc, decât ar trebui să depună de fapt? Dacă mașinismul a păcătuțit cu ceva, atunci păcatul său este acela de a nu se fi străduit îndeajuns să ajute omul în această muncă atât de grea. Veți spune că există mașini agricole și că întrebuințarea lor este foarte răspândită. Așa este, dar ceea ce mașina a făcut pentru a ușura povara omului, ceea ce știința a făcut la rândul ei pentru a crește randamentul pământului, sunt lucrări relativ restrânse. Ne dăm cu toții seama că agricultura, cea care hrănește omul, ar trebui să domine restul, să fie princi-pala preocupare a industriei însăși. într-o manieră generală, industria nu s-a îngrijit îndeajuns

de importanța mai mare ori mai mică a nevoilor ce le putea satisface. Ea a urmat de bună voie moda, producând orice, fără altă dorință decât aceea de a vinde bine. Aici, ca și în orice alt domeniu, ar fi de dorit ca un gând central, organizator, să coordoneze agricultura și industria, să asigure mașinilor poziția lor rațională de pe care să poată aduce cele mai multe foloase omenirii. Când facem procesul mașinismului, uităm să formulăm reproșul esențial. Mai întâi, îl acuzăm că a redus lucrătorul la starea de mașină, apoi că a ajuns la o uniformitate de producție care șochează simțul artistic. Dar dacă o mașină procură lucrătorului un mai mare număr de ore de odihnă, și dacă el ar folosi acest răgaz suplimentar și pentru altceva decât pentru pretensele distracții pe care un industrialism prost dirijat le-a pus la îndemâna tuturor, el va da inteligenței sale dezvoltarea pe care a ales-o în loc să se supună unui progres impus de întoarcerea (de altfel imposibilă) în limite întotdeauna restrânse, la unealtă, după eliminarea mașinii.

În ceea ce privește uniformitatea produselor, inconvenientul ar fi neglijabil dacă economia de timp și de muncă realizată astfel de întreaga națiune va permite o mai deplină perfecționare a culturii intelectuale și dezvoltarea adevăratelor originalități. S-a reproșat americanilor că au cu toții aceeași pălărie. Dar capul trebuie să treacă înaintea pălăriei. Lăsați-mă să-mi îmbogățesc cunoștințele după cum vreau eu, și voi accepta să-mi pun pe cap aceeași pălărie ca toată lumea. Nu acesta este reproșul pe care-l facem noi mașinismului. Fără a-i contesta serviciile aduse oamenilor prin ampla dezvoltare a mijloacelor de

satisfacere a trebuințelor reale, îi reproșăm că a încurajat prea mult artificialul, că a stimulat și a favorizat prea mult orașele în detrimentul satelor, că a accentuat distanța și a transformat raporturile între patron și muncitor, între muncă și capital. De altfel, toate aceste efecte negative ar putea fi corijate; și atunci, mașina nu va mai fi decât marea binefăcătoare. Va trebui ca omenirea să înceapă să-și simplifice existența, cheltuind tot atâta frenezie cât a risipit spre a și-o complica. Inițiativa nu poate veni decât de la ea, căci doar ea, nicidecum pretinsa forță a lucrurilor, a orientat spiritul de invenție pe o anumită pistă.

Dar a voit cu adevărat acest lucru? Impulsul inițial imprimat de ea a urmat exact direcția spre care s-a îndreptat industrialismul? Ceea ce la început nu este decât o imperceptibilă deviație devine, în punctul de maxim, o abatere considerabilă, dacă drumul a fost lung iar noi am mers drept înainte. Or, este cert faptul că primele contururi a ceea ce urma să fie mai târziu mașinismul s-au schițat odată cu primele aspirații către democrație. Înrudirea celor două tendințe devine pe deplin vizibilă în veacul XVIII-lea. Surprinde mai ales la enciclopediști. Și atunci nu putem presupune că un suflu democratic a impulsionat spiritul de invenție, ce este la fel de bătrân ca și omenirea dar insuficient activ atâta vreme cât nu-i acordăm îndeajuns spațiu? Desigur, nu ne gândim la asigurarea unui trai luxos tuturor, nici măcar la bunăstare pentru toți; putem dori în schimb ca tuturor să le fie asigurată existența materială, demnitatea, securitatea.

Dorința aceasta este conștientă? În ceea ce ne privește, nu credem în existența inconștientului în istorie: marile curente subterane de gândire, despre care s-a vorbit atât de mult, sunt datorate faptului că unul ori câțiva oameni au știut să antreneze cu ei mase întregi. Cei aleși au știut cu toții, exact, ceea ce fac, dar fără să fi prevăzut toate consecințele faptelor lor. Noi însă le cunoaștem urmările și nu ne putem împiedica să nu ducem imaginea îndărăt, până la chiar originea ei: prezentul, perceput în trecut prin efectul unui miraj, va fi în acest caz ceea ce noi numim inconștientul de odinioară.

Retroactivitatea prezentului stă la originea multora dintre iluziile filosofice. Să ne ferim deci să atribuim veacurilor XV, XVI și XVIII (cu atât mai puțin celui deal XVII-lea, atât de diferit, considerat de noi drept o paranteză sublimă) preocupări democratice comparabile cu ale noastre. Nu le împrumutăm nici imaginea forței pe care spiritul de invenție o tănuia în sine. Nu este mai puțin adevărat că Reforma, Renașterea, precum și primele simptome ori elemente pregătitoare ale impulsului inventiv aparțin aceleiași epoci. Nu este imposibil să fi existat aici trei reacții, înrudite între ele, orientate împotriva formei pe care o îmbrăcase până la acea dată idealul creștin. Idealul acesta nu a fost mai puțin prezent, dar a apărut asemenea unui astru ce arată omenirii mereu aceeași față. Omul a început deci să întrevadă și celălalt chip lără a-și da bine seama întotdeauna că era de fapt unul și același astru.

Fără-ndoială, misticismul este cel care aduce ascetismul. Atât unul cât și celălalt vor fi întotdeauna

apanajul câtorva aleși. Nu este mai puțin sigur și faptul că adevăratul misticism, deplin activ, aspiră să se răspândească, în virtutea carității ce-i alcătuiește esența. Și cum se va putea propaga el, chiar diluat și atenuat cum va mai și fi în m'od necesar, într-o omenire cuprinsă de spaima că nu va putea mânca după pofta inimii? Omul nu se va înălța deasupra pământului decât dacă un utilaj suficient de puternic îi va furniza un punct de sprijin.

Va trebui să facă presiuni asupra materiei dacă va voi să se detașeze de ea.

Cu alte cuvinte, misticul atrage după sine mecanicul. Faptul nu a fost remarcat îndeajuns tocmai pentru că mecanica, printr-un accident de manevrare, a fost pusă pe o cale la capătul căreia se află o exagerată bunăstare și luxul, destinate unui mic număr, mai curând decât eliberarea pentru noi toți. Suntem uluiți de rezultatul accidentului, nu vedem mașinismul în ceea ce trebuia să fie, în ceea ce este el prin esența lui. Să mergem mai departe. Dacă organele noastre sunt instrumente naturale, uneltele vor fi, prin chiar acest fapt, organe artificiale. Unealta lucrătorului îi continuă brațul; utilajele alcătuiesc deci o prelungire a corpului ei. Natura, dotându-ne cu o inteligență esențial născocitoare, ne-a pregătit astfel o anumită creștere. Dar mașini ce funcționează cu petrol, cu cărbune, cu „hulă albă”, și convertesc în mișcare energiile potențiale acumulate de-a lungul a milioane de ani, au dat organismului nostru o atât de amplă extensiune și o putere atât de formidabilă, de disproporționată în raport cu dimensiunea și forța lui, îneit, în mod sigur nimic din toate acestea n-au avut

cum fi prevăzute în planul structurii speciei noastre: a fost o șansă unică, cea mai mare reușită materială a omului asupra planetei.

Poate că inițial a fost imprimat un impuls spiritual: extensiunea însă s-a împlinit în mod automat, ajutată de o întâmplătoare lovitură de cazma care a aflat în pământ o miraculoasă comoară. Or, în corpul acesta crescut fără nici o măsură, sufletul rămâne ceea ce a fost dintotdeauna, prea mic acum spre a-l mai putea umple, prea slab pentru a-l mai conduce. De aici, vidul dintre trup și suflet. De aici, reductibilele probleme sociale, politice, internaționale, ce sunt tot atâtea definiții ale vidului și care, pentru a-l acoperi, provoacă astăzi atâtea eforturi dezordonate și ineficiente. Căci sunt necesare noi rezerve de energie potențială, de astă dată morală. Să nu ne mulțumim să spunem, așa cum făceam puțin mai sus, că mistica cheamă mecanica. Să adăugăm că acest corp nemăsurat crescut așteaptă un spor de suflet și că mecanica necesită mistica. Originiile mecanicii sunt poate mai mistice decât am fi tentați să credem; ea nu-și va regăsi adevărata direcție, nu va putea aduce foloase pe măsura puterii ei, decât dacă omenirea pe care ea a apropiat-o și mai mult de pământ, va reuși, prin mecanică însăși, să se redreseze și să privească cerul.

Într-o lucrare a cărei putere și profunzime nu vom ști niciodată s-o apreciem îndeajuns, Ernest Seilliere arată cum ambițiile naționale își atribuie misiuni divine: „imperialismul” se face pe sine, în chip natural, „misticism”. Dacă vom considera acest din urmă cuvânt în sensul pe care i-l dă Ernest

Seilliere⁶⁵, sens pe care nenumărate opere l-au tot definit, faptul este incontestabil; constatându-l, legându-l de cauzele sale și urmărindu-l în efectele generate, autorul își aduce o nemăsurată contribuție la istoria filosofiei. Dar probabil că el însuși consideră că misticismul astfel înțeles, astfel considerat de „imperialismul” așa cum îl prezintă autorul sus-numit, nu este decât o contrafacere a adevăratului misticism, a „religiei dinamice” studiată în ultimul capitol al acestei lucrări. Credem că am surprins mecanismul acestei contrafaceri și anume: s-a apelat la un aspect propriu „religiei statice”, i s-a șters marca distinctivă și a fost lăsată ca atare forma statică sub noua etichetă furnizată de „religia dinamică”. Disimularea nu avea nici o intenție frauduloasă; de altfel, abia dacă a fost voită. Să ne amintim că „religia statică” este naturală omului și natura umană nu se schimbă. Credințele înnăscute ale strămoșilor noștri subzistă în cele mai ascunse abisuri ale făpturii noastre; și ele reapar de îndată ce nu mai sunt refulate de forțe antagoniste. Or, una din trăsăturile fundamentale ale religiilor antice era ideea unei legături între grupurile umane și divinitățile atașate fiecăruia dintre aceste grupuri. Zeii cetății luptau pentru ea, cu ea. Credința aceasta este incompatibilă cu adevăratul misticism, cu sentimentul ce încearcă anumite suflete ce se consideră instrumentele unui Dumnezeu care iubește toți oamenii cu aceeași iubire, și care le cere să se iubească între ei. Dar urcând dinspre abisurile sufletului la suprafața conștiinței, și

⁶⁵Avem în vedere aici doar sensul spațial, așa cum o facem și pentru cuvântul „imperialism”.

întâlnind imaginea adevăratului misticism așa cum l-au prezentat lumii misticii moderni, el se acoperă instinctiv de ridicol; căci atribuie Dumnezeuului misticului modern naționalismului zeilor anticilor. În sensul acesta, imperialismul s-a considerat pe sine misticism. Dacă ne vom păstra însă în apropierea adevăratului misticism, îl vom judeca ca fiind incompatibil cu imperialismul. Sau se va spune, cel mult, așa cum spunem și noi, că misticismul nu s-ar putea răspândi fără a încuraja o foarte aparte „voință de putere”. Va fi vorba despre exercitarea unei stăpâniri nu asupra oamenilor, ci asupra lucrurilor, și aceasta tocmai pentru ca omul să nu mai domine alt om.

Dacă se va ivi un geniu mistic, el va ridica în urmă-i o omenire al cărei corp este deja mult sporit și al cărei suflet se va putea transfigura prin el. Va voi să facă din ea o specie nouă, sau mai curând să o elibereze de necesitatea de a fi o specie: căci cine spune specie, spune staționare colectivă, iar existența completă este mobilitatea în individualitate. Puternicul suflu de viață ce a trecut deasupra planetei noastre a propulsat organizarea atât de departe pe cât putea permite o natură docilă și totodată rebelă. Prin rebel numim ansamblul concesiilor și rezistențelor care întâmpină viața în materia brută -ansamblu pe care noi îl tratăm, urmând exemplul biologului, ca și cum i-am putea atribui intenționalitate. Un corp înzestrat cu inteligență și cu o urmă de intuiție în jurul acesteia, este tot ceea ce natura a putut face mai desăvârșit. Un astfel de corp este cel uman. Și aici s-a oprit evoluția vieții. Dar iată că inteligența, ridicând

nivelul de fabricație a instrumentelor sale la un grad de complexitate și perfecțiune pe care natura (atât de inaptă pentru construcția mecanică) nici măcar nu l-a prevăzut, revărsînd în aceste mașini rezerve de energie la care natura (atât de ignorantă într-ale economiei) nici măcar nu s-a gândit, ne-a înzestrat cu puteri alături de care cele ale corpului nu valorează mai nimic; și ele vor fi nelimitate când știința va ști să elibereze forța care o conține, condensată, până și cea mai mică parte de materie ponderabilă. Obstacolul material este aproape înlăturat. Măine calea va fi pe deplin liberă, chiar în sensul fluxului ce condusesese viața până în punctul în care a trebuit să se oprească. Și atunci apare chemarea eroului: nu îi vom da ascultare cu toții, dar vom simți laolaltă că ar trebui să ne supunem ei, că ar trebui să-i cunoaștem calea, să o lărgim și să înaintăm într-acolo. Atunci se va lumina pentru întreaga filosofie misterul obligației supreme : căci fusese înccpută o călătorie, iar mai apoi a trebuit oprită. Reluând drumul din punctul în care se oprise odinioară, n-am face decât să voim din nou ceea ce deja vroiam. Pentru că de fiecare dată oprirea este cea care se cere explicată, nicidecum mișcarea.

Dar să nu contăm prea mult pe apariția unui mare suflet privilegiat. Căci în lipsa lui, alte influențe nc vor putea abate atenția înspre fleacuri ce nc asigură distracția, ori către mirajele pentru care suntem gata să ne batem.

Am văzut cum talentul invenției, ajutat de știință, a pus la dispoziția omului energii nebănuite. Era vorba de energii fizico-chimice și de acea știință orientată

asupra materiei. Dar spiritul? A fost oare aprofundat în mod științific atât cât ar fi fost posibil? Știm oare ce-ar fi putut rezulta dintr-o astfel de cercetare aprofundată? Mai întâi, știința a vizat materia; și vreme de trei secole n-a avut alt obiect. Și astăzi chiar, când nu adăugăm termenului un calificativ, se înțelege de la sine că vorbim despre știința materiei. În alte lucrări, i-am enumerat rațiunile de a fi. Și am indicat de ce studiul științific al materiei a precedat analiza spiritului. Trebuia accelerat ritmul. Geometria exista deja; ba chiar fusese dusă destul de departe de către antici; trebuia să începem prin a extrage din matematică tot ceea ce ne putea furniza ea pentru explicarea lumii în care trăim. De altfel, nici n-ar fi fost de dorit să începem cu știința Spiritului: căci ea n-ar fi știut să ajungă prin sine la precizie, la rigoare, la grija pentru dovezi, la toate câte s-au răspândit de la geometrie înspre fizică, chimie, biologie, așteptând un nou avânt spre a se orienta spre ea.

Totuși, pe de altă parte, n-a fost tocmai lipsit de suferință faptul că știința spiritului s-a ivit atât de târziu. Inteligența umană a reușit, de-a lungul intervalului acestuia, să se legitimeze prin știință și să investească astfel cu o autoritate de necontestat, obiceiul ei de a vedea totul în spațiu, de-a explica totul prin materie. Inteligența se orientează apoi spre suflet? Ei bine, va da vieții interioare o reprezentare spațială; va extinde astfel asupra noului ei obiect imaginea păstrată de la cel precedent: de aici, erorile unei psihologii atomiste care nu va ține seama de întrepătrunderea stărilor de conștiință; și tot aici își găsesc originea inutilele eforturi ale unui filosofii ce

pretinde că va fi atins spiritul, fără a-l fi căutat măcar în durată. Este iuată în discuție relația sufletului cu corpul? Confuzia va fi și mai gravă. Căci nu numai metafizica a fost pusă pe o pistă falsă; ci și știința observației a fost deturnată de la anumite fapte sau, mai curând, ea însăși a împiedicat nașterea anumitor științe, dinainte refuzate în numele nu știu cărei dogme. A fost de la sine înțeles că echivalentul acestei relații este concomitentul material al activității mentale: orice realitate fiind obligată să-și afle un fundament spațial, nu trebuie să vedem în spirit mai mult decât un fiziolog supra-uman ar citi în creier. Observăm că această teză este o pură ipoteză metafizică, o arbitrară interpretare a faptelor. Dar nu mai puțin arbitrară este și metafizica spiritualistă opusă celei dintâi, conform căreia fiecare stare de suflet ar folosi o stare cerebrală care i-ar servi doar ca simplu instrument; și pentru ea, activitatea mentală va fi coextensivă activității cerebrale și va corespunde punct cu punct vieții prezente. Cea de-a doua teorie este, de altfel, influențată de prima, fiind dintotdeauna fascinată de ea. Îndepărtând ideile preconcepute acceptate de ambele părți, am încercat să stabilim că rolul corpului este cu totul diferit, păstrându-ne cât de aproape ne-a stat în putință, de conturul faptelor. Activitatea spirituală presupune, într-adevăr, un concomitent material, dar acesta nu prefigurează decât o parte a ei; restul rămâne în inconștient. Corpul este pentru noi un mijloc de acțiune, dar și o piedică în calea percepției. Rolul său este acela de a îndeplini în orice ocazie demersul util; și tocmai de aceea el trebuie să îndepărteze de

conștiință, împreună cu amintirile ce nu pot lumina situația prezentă, și percepția obiectelor asupra cărora nu avem nici o influență.⁶⁶ Este, după cum vom dori, fie un filtru, fie un ecran. Menține în stare virtuală tot ceea ce, actualizându-se, ar putea deranja acțiunea. Ne ajută să vedem înainte doar în interesul faptei pe care urmează să o săvârșim; în schimb, ne împiedică să privim în dreapta sau în stânga pentru simpla noastră plăcere. Dobândește pentru noi o viață psihologică reală în imensul câmp al visului. Pe scurt, creierul nu este nici creatorul, nici păstrătorul reprezentării noastre; el doar o limitează în așa fel încât s-o facă activă. Este organul atenției orientate înspre viață. Dar de aici rezultă că el trebuie să dispună de o serie de mecanisme speciale fie în corp, fie în conștiința pe care o limitează, mecanisme a căror funcție să fie aceea de a îndepărta obiectele care se sustrag acțiunii omului și percepției umane prin chiar natura lor. Dacă ele se dereglează, poarta pe care o păstrăm închisă se întredeschide: și înlăuntru pătrunde ceva dintr-un „în afară”, care este poate un „dincolo”. De aceste percepții anormale se ocupă „știința psihică”. într-o anumită măsură, sunt explicabile rezistențele pe care le întâmpină. Căci ea își ia ca punct de reper mărturia omenească, totdeauna îndoielnică. Pentru noi, modelul savantului este fizicianul; atitudinea lui de legitimă încredere într-o materie care nu se amuză înșelându-1 a devenit caracteris-tica întregii noastre științe. Ne vine greu să

⁶⁶Am arătat mai sus cum un simț ca vederea poate duce dincolo de simpla imagine, instrumentul ei făcând o asemenea extensie inevitabilă (Matiere et memoire, cap.I).

mai considerăm drept științifice cercetări care pun cercetătorii în situația de a presimți peste tot mistificarea. Neâncrederea lor ne indispuce, și cu atât mai mult încrederea lor: căci știm că ne dezobișnuisem repede să stăm de veghe; panta este alunecoasă și duce ușor de la curiozitate la credulitate. În felul acesta, ne explicăm încă o dată anumite aversiuni. Dar nu am înțelege niciodată refuzul opus de adevărații savanți „cercetării psihice”, dacă, înainte de toate, n-ar considera drept „neverosimile” faptele puse în discuție; ei ar spune chiar „imposibile”, dacă n-ar ști că o modalitate de a stabili imposibilitatea faptelor este de neconceput; dar asta nu-i împiedică să fie de fapt convinși de această imposibilitate. Și sunt convinși tocmai pentru că judecă drept incontestabilă, definitiv demonstrată, o anumită relație între organism și conștiință, între corp și spirit. Or noi tocmai am arătat că relația aceasta este pur ipotetică, ea nefiind demonstrată de către știință, ci cerută de metafizică.

Faptele sugerează o cu totul altă ipoteză: și dacă o vom admite, fenomenele semnalate de „știința psihică”, sau cel puțin unele dintre ele, vor deveni într-atât de verosimile încât ne vom mira de-ndată că a trebuit să așteptăm atâta vreme pentru a ne apuca de analiza lor. Nu vom reveni aici asupra unei probleme discutate în altă parte. Pentru a nu vorbi decât despre ceea ce ni se pare mai bine stabilit, ne vom mulțumi să amintim că a pune sub semnul întrebării realitatea „manifestărilor telepatice”, de exemplu, după sutele de mărturii adunate asupra lor, concordante între ele, ar însemna că declarăm de fapt

mărturia umană în general ca inexistentă pentru Știință: dar ce va deveni atunci istoria? Adevărul este că trebuie să alegem între rezultatele oferite de știința psihicului; ea însăși este departe de a le pune pe toate la un același nivel, făcând distincția între ceea ce îi pare sigur și ceea ce este doar probabil ori posibil. Dar chiar dacă nu reținem decât o parte din cele prezentate de ea drept sigure, ne rămân totuși destule date pentru a putea ghici imensitatea acestei terra incognita, în explorarea căreia ea a pornit întru' totul singură. Să presupunem că ne atinge o lucire a acestei lumi necunoscute, și că o vom zări cu ochii trupului. Ce transformare ar suferi omenirea, în general obișnuită, orice-ar spune, să nu accepte ca existent decât ceea ce vede și atinge! Informația ce ne-ar parveni astfel poate să atingă doar ceea ce este inferior în suflete, ultimul grad de spiritualitate. Și nici n-ar fi necesar mai mult spre a converti în realitate vie și activă o credință în „dincolo”, ce pare a fi proprie multora dintre noi, dar care rămâne de cele mai multe ori verbală, abstractă, inefficientă. Pentru a afla exact în ce măsură contează această credință, este suficient să privim cum devorează omul plăcerile: n-am fi ajuns aici dacă n-am vedea în ele o pradă smulsă neantului, un mijloc de a sfida moartea. Adevărul este că, dacă am fi siguri, dar absolut siguri că ne-am bucura de nemurire, nici nu ne-am mai putea gândi la altceva. Plăcerile s-ar păstra, dar teme și decolorate, căci intensitatea lor este dată doar de atenția pe care le-o acordăm. Ele vor păli, așa cum pâlește dimineața lumina becurilor electrice în fața strălucirii soarelui. Iar plăcerea va fi umbrită de

bucurie.

De fapt, bucuria va fi simplitatea vieții, cea care va răspândi în lume intuiția mistică difuză; tot bucurie va fi cea care va urmări automat o viziune a acelui „dincolo”, într-o experiență științifică lărgită. În lipsa unei reforme morale atât de complete va trebui să recurgem la expediente, să ne supunem unei „reglementări” din ce în ce mai cotropitoare, să depășim, unul după altul, obstacolele pe care natura umană le pune în calea civilizației. Dar o decizie se impune, fie că optăm pentru mijloace mărețe, fie că le alegem pe cele lipsite de grandoare. Întreaga omenire geme pe jumătate strivită sub apăsarea progresului înfăptuit. Și nu știe îndeajuns cât de mult depinde de ea propriu-i viitor.

Deci omenirea însăși va fi cea care va trebui să hotărască dacă vrea sau nu să mai trăiască.

Tot ea va trebui apoi să se întrebe dacă vrea doar să trăiască, sau este în stare să depună, în plus, efortul necesar pentru a se putea îndeplini, până și pe planeta noastră rebelă, funcția esențială a universului, care este o mașină de făcut zei.

CUPRINS

CELE DOUĂ SURSE ALE MORALEI ȘI RELIGIEI.....	3
LA ÎNCEPUT A FOST VIAȚA.....	4
Capitolul I OBLIGAȚIA MORALĂ.....	36
Capitolul II RELIGIA STATICĂ.....	150
Capitolul III RELIGIA DINAMICĂ.....	210
Capitolul IV REMARCI FINALE. MECANICĂ ȘI MISTICĂ	281